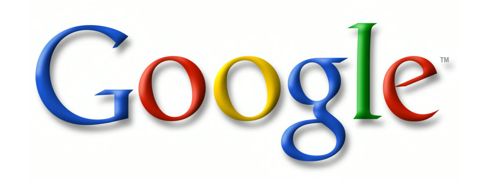
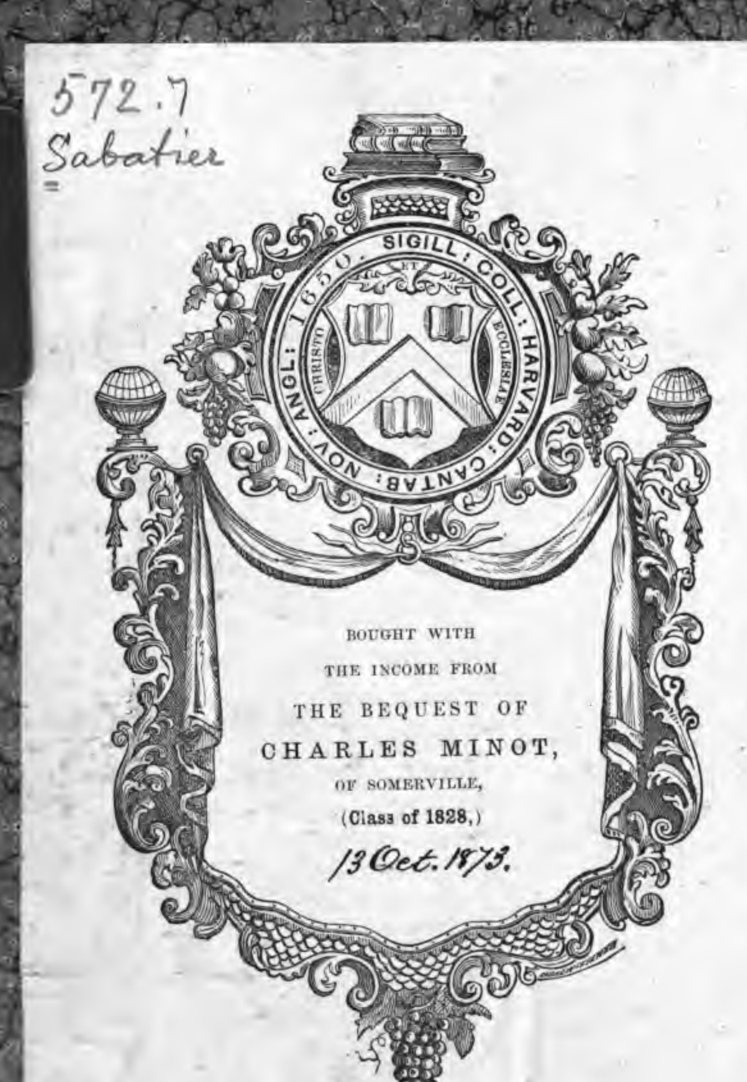
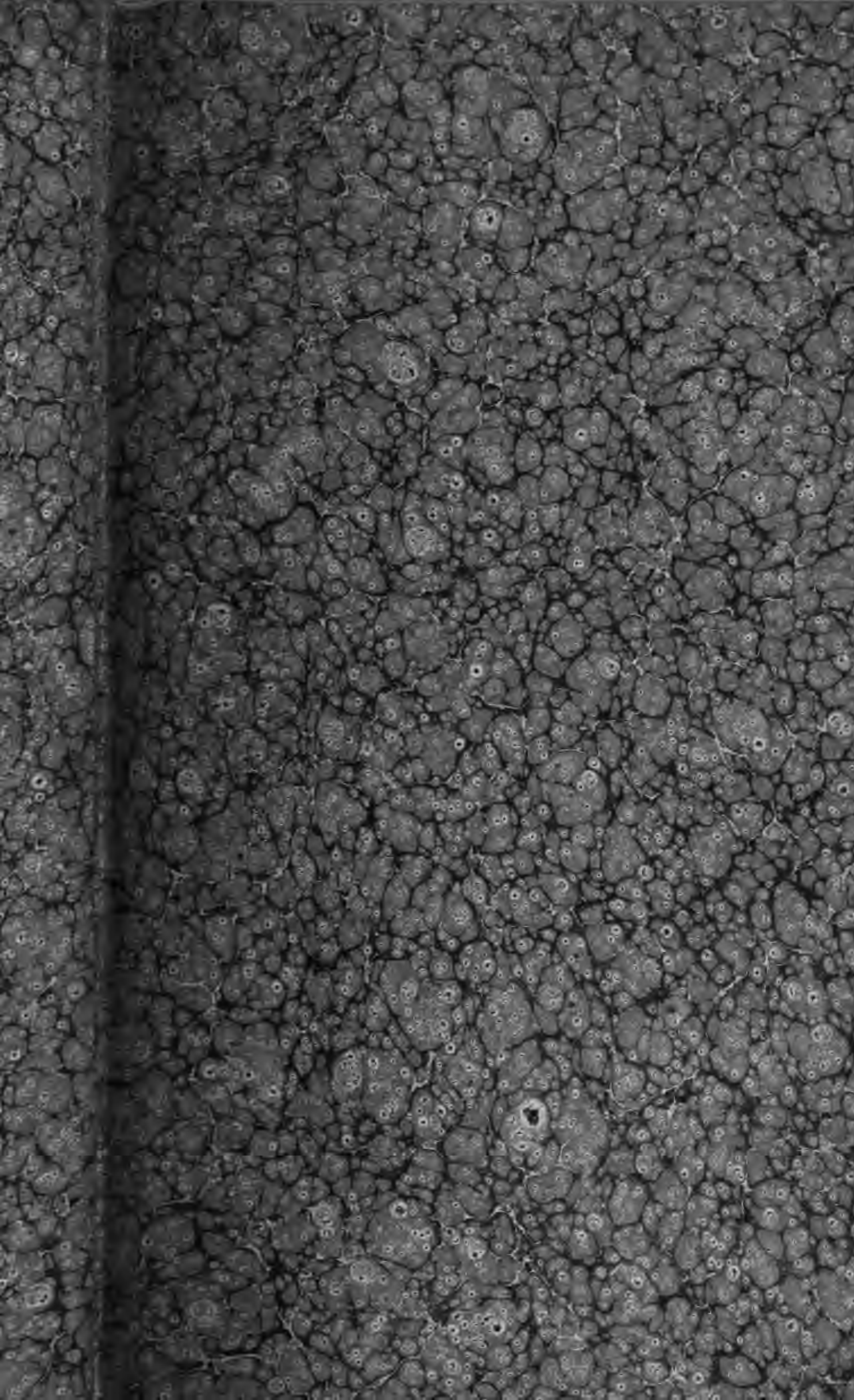

Google


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3Z3R 9


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
13 Oct. 1873.



L'APOTRE PAUL

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE SA PENSÉE

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE J. H. ÉD. HEITZ.

L'APOTRE PAUL

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE SA PENSÉE

PAR

A. SABATIER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

Τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος.

STRASBOURG

TREUTTEL ET WURTZ, LIBRAIRES-ÉDITEURS

PARIS

J. CHERBULIEZ, 33, RUE DE SEINE

1870

1873, Oct. 13.
Minot Fund.

A

ÉLISA SABATIER-VERSEL.

Qu'il me soit permis d'inscrire ton nom bien-aimé sur la première page de ce livre. Saura-t-on jamais jusqu'à quel point il t'appartient? Parmi tant d'arides et longues discussions, retrouvera-t-on quelque chose de ta foi d'enfant, de ton âme vaillante et tendre qui tant de fois a soutenu et inspiré la mienne? Je veux oser l'espérer.

Après ton départ j'ai trouvé une amère consolation à reprendre cette œuvre que tu aimais et qu'en souriant tu nommais notre *œuvre. Il me semblait, en la poursuivant, continuer à travailler avec toi et pour toi, et prolonger ainsi un peu plus longtemps ce passé, toute ma vie, qui s'éloigne et qui m'abandonne. Elle était devenue chère à ma douleur et, au moment de m'en séparer, j'éprouve encore un nouveau déchirement. N'est-ce pas un dernier lien visible qui achève de se briser?*

Comme la nuit à cette heure descend sur la terre, ainsi les ténèbres se sont étendues sur ma vie. Mais les feux du ciel brillent plus éclatants et plus purs, quand ceux d'ici-bas s'éteignent. Je veux diriger en haut mes regards; je répèterai ta prière à Dieu, pour toi si bien et si tôt, hélas! exaucée, de nous *permettre de faire quelque bien avant de mourir.*

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE QUATRIÈME.

Troisième période. Le paulinisme des derniers temps.

LIVRE CINQUIÈME.

Organisme du système théologique de Paul.

INTRODUCTION.

La pensée théologique de l'apôtre Paul, contrairement à l'opinion commune, ne paraît avoir été ni achevée ni complète dès le premier jour. Elle a suivi la voie d'un développement progressif; elle a eu une *histoire*, et cette histoire peut, dans une certaine mesure, être retrouvée et racontée. Telle est l'idée première d'où l'auteur de cette étude est parti.

Une idée si simple et si naturelle devrait, semble-t-il, échapper à toute contradiction. Elle n'aura point cette bonne fortune. Plusieurs la condamneront sans même l'examiner. Les uns y verront la négation et la ruine de leur système dogmatique; les autres ne l'écarteront pas avec moins de décision, la jugeant peut-être excellente, mais irréalisable. Aux premiers, l'auteur peut bien dire qu'il ne croit pas avoir mis en cause ou en danger le fait même de l'inspiration apostolique, qu'il n'a voulu faire que de l'histoire et s'est uniquement attaché à mettre en lumière des faits méconnus. Il n'a rien à répondre aux seconds, sinon à montrer par cet essai même, que ce qu'ils jugent impossible peut du

moins être tenté. La critique trouvera peut-être dans ce point de vue la solution de problèmes encore fort discutés. D'ailleurs, le résultat de cette entreprise dût-il ne pas répondre à toutes les justes exigences, on ne devrait point encore se hâter de condamner l'idée qui l'a inspirée. Il sera bien permis à l'auteur d'espérer que de plus habiles sauront reprendre et exécuter, avec plus de succès et de profit, un dessein qui lui est cher, mais qu'il n'a pu qu'ébaucher dans ces pages.

La loi du développement est si inséparable de l'idée même de la vie, que nous la supposons toujours, là même où nous ne pouvons plus l'apercevoir. Elle éclate et saute aux yeux dans la vie de Paul. Plus on étudie les écrits et la théologie de cet apôtre, moins on peut se faire à l'idée que cette pensée si pleine d'élan et si laborieuse soit arrivée à son terme et au repos dès la première heure, que ce système si riche et si fortement construit ait été achevé en une seule fois. Il y a eu ici développement et progrès, parce qu'il y a eu lutte et effort. Rien n'est au repos dans cette grande âme. Le penseur, chez Paul, n'est pas moins vaillant que le missionnaire; l'esprit, moins tendu que la volonté. Au dedans, au dehors, c'est la même ardeur d'ambition, le même élan intrépide. L'évangile qu'il prêche aux païens, il le doit en même temps conquérir sur le judaïsme. L'homme qui a porté le nom de Jésus des frontières de la Palestine aux limites de l'Occident, est aussi celui qui a écrit l'épître aux Romains, et la distance qui sépare Jérusalem de Rome ne sert plus qu'à figurer la distance plus grande encore qui sépare le christianisme des premiers jours de celui des grandes épîtres.

C'est entre ces deux termes que s'étend la carrière parcourue par la pensée de l'apôtre. Elle a son point de départ dans la première prédication apostolique et son point

d'arrivée dans le système théologique des lettres aux Colossiens et aux Philippiens. Aux progrès extérieurs de ses missions correspond ainsi le progrès intérieur de sa pensée, lequel ne paraît avoir été ni moins combattu, ni moins orageux. L'histoire de cette pensée n'est pas autre chose, en définitive, que l'histoire même de la laborieuse émancipation de l'évangile, et de sa constitution indépendante hors des limites sacrées du judaïsme. Il n'est guère vaisemblable que Paul ait compris dès le premier jour toute la portée de son principe, ou vu toutes les conséquences de son œuvre. Les événements, en se succédant, les lui révélaient l'une après l'autre. Il a marché sans hésitation et sans crainte, mais il a marché pas à pas, dans la voie inconnue à l'entrée de laquelle l'avait placé, dès l'abord et malgré lui, le fait décisif de sa conversion.

Mais si, de cette vue extérieure et générale, nous pénétrons dans la vie intime de Paul que nous dévoilent si bien ses épîtres, nous saisirons comme sur le fait, ce mouvement de progrès, cette ascension constante de sa pensée. Voici d'abord quelques observations très-judicieuses de M. Reuss.

1° C'est à tort, dit-il, qu'on a représenté l'apôtre, à la conférence de Jérusalem, comme étant déjà en pleine possession de son grand principe de la déchéance de la loi. De cette fausse imagination vient la difficulté que l'on a d'accepter le récit que Luc nous a laissé de cette conférence, et qu'il n'est point aisé de concilier avec les déclarations des épîtres aux Galates et aux Corinthiens. Mais tout s'explique sans trop de peine, si l'on admet que Paul, à cette époque, pouvait se tenir pour satisfait d'avoir conquis en faveur des païens la dispense de la circoncision. Quelques années plus tard, cela ne lui suffit plus ; il la demande aussi pour les Juifs. Dans cet intervalle, il s'est élevé du fait concret et spécial au principe souverain et absolu. Il n'avait point évidemment débuté par

formuler ce dernier dans sa généralité abstraite ; il y est venu par degrés, après avoir saisi la vérité dans un fait précis et palpable. Nous nous faisons fort de prouver qu'il a passé en réalité par cette voie d'un progrès lent et successif.

2° Le fait de ce développement ressort encore mieux d'un autre récit du livre des Actes (XXI, 20-26). Neuf années se sont écoulées depuis la conférence de Jérusalem, et tout est changé. La circoncision des païens n'est plus en question ; sur ce point la victoire de l'apôtre est complète. Mais on a appris depuis lors que Paul ne se contente plus de porter aux païens l'évangile de la liberté, qu'il va jusqu'à vouloir *faire apostasier* les Juifs de la dispersion. Croit-on que si cette même accusation avait été fondée lors de la première conférence, elle lui aurait été épargnée ou que l'issue des délibérations eût été la même ? Évidemment Paul avait fait du chemin. Il avait trouvé la vraie formule des révélations successives de Dieu. Jacques et lui avaient jadis pu s'entendre sans trop de peine. Aujourd'hui cette entente ne peut être maintenue qu'à la condition que Paul ne s'explique pas, et condescende à un acte qui paraît une faiblesse.

3° Il est enfin un passage très-significatif de l'épître aux Galates sur lequel l'exégèse a passé jusqu'ici à pieds joints : *Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je toujours persécuté* (Gal. V, 11) ? Du contexte il ressort que, parmi les motifs mis en avant par les judaïsants de Galatie pour recommander leurs pratiques, se trouvait aussi l'assertion que Paul, après tout, n'avait été ni toujours, ni partout aussi radical, qu'il avait lui-même recommandé la circoncision. On ne saurait expliquer ce texte comme une allusion à sa vie antérieure dans le judaïsme, car alors l'argument n'aurait eu aucune force. Il faut y voir une allusion à une époque de sa vie chrétienne, où, conformément aux résolutions de la confé-

rence de Jérusalem, il trouvait bon que les Juifs restassent fidèles à la loi de Moïse, et où lui-même faisait circoncire Timothée. Paul, remarquons-le, ne répond pas simplement : Je n'ai jamais prêché la circoncision à qui que ce soit ; mais, je ne la prêche *plus!* Le mot *encore* qui s'est glissé sous sa plume n'est-il point l'indice, le souvenir d'un progrès réalisé[1] ?

A ces trois remarques de M. Reuss, on peut en ajouter de plus décisives. — L'apôtre avait un sentiment très-net de la marche progressive de sa pensée. Sans doute il est toujours soutenu et comme porté par l'inspiration divine ; mais, d'un autre côté, il gémit très-souvent de l'impuissance de son effort à embrasser la pleine vérité et l'infinie richesse de l'évangile. Ce sentiment se trahit nettement dans un passage de la première lettre aux Corinthiens (1 Cor. XIII, 9-12). La pensée de l'homme qui a écrit ces lignes n'obéissait-elle pas aux lois naturelles de toute connaissance humaine ? Le verset 11[e] en particulier n'est-il pas une saisissante expression du développement qu'il sentait s'accomplir en lui ? *Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais et raisonnais comme un enfant* (νήπιος, cf. 1 Cor. III, 1 ; Eph. IV, 14), *quand je suis devenu homme,* (ἀνήρ, cf. 1 Cor. XVI, 13, ἀνδρίζεσθε) *j'ai anéanti les pensers de l'enfant.* Mais, à son tour, cette connaissance de l'âge mûr à laquelle il est arrivé, ne lui paraît pas moins défectueuse. Loin d'y trouver le terme de ses efforts et le repos de son esprit, il ne voit dans la distance qui le sépare de l'enfance, qu'une image de la distance infiniment plus grande qui le sépare encore du but suprême. Il reprend et ajoute aussitôt : « Nous voyons aujourd'hui comme dans un miroir ténébreux ; alors nous ver-

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, I, p. 345-349. 3[e] édit.

«rons face à face. Maintenant je n'ai qu'une connaissance «partielle, imparfaite ; alors je connaîtrai comme j'ai été «connu.»

Plus l'apôtre avançait en âge, plus ce sentiment grandissait en lui. Il l'a exprimé d'une manière plus directe et plus forte dans sa lettre aux Philippiens : *Je ne me persuade pas d'avoir atteint le but ni d'avoir touché à la perfection. Mais je la poursuis. Je n'ai qu'une pensée: oubliant les choses qui sont en arrière, je tends d'un effort continu vers celles qui sont en avant. Je vise et marche au but* (Phil. III, 12-16). Ce qui suit montre clairement que ce progrès s'applique à la pensée autant qu'à la sanctification. L'apôtre ne séparait jamais la sainteté acquise de la vérité possédée. « Si vous pensez en quelque chose, ajoute-t-il, autrement «que moi-même, Dieu vous fera connaître la vérité; en attendant, marchons unis dans la connaissance à laquelle «nous sommes parvenus» (ἐφθάσαμεν).

De ces faits et de ces textes, ressort avec assez d'évidence, on le voit, l'idée du développement progressif de la pensée de Paul. Il faudrait donc s'étonner, qu'elle n'eût pas été signalée depuis longtemps par la critique moderne. Mais en réalité cette idée a déjà une histoire, et il ne sera pas inutile d'en marquer ici l'origine et les progrès.

On la rencontre pour la première fois, à ma connaissance du moins, très-nettement indiquée dans l'essai d'Usteri sur l'organisme de la doctrine paulinienne[1]. On sait que ce livre modeste a fait époque et renouvelé l'étude de cette partie de la théologie biblique. «Le grand et inévitable inconvénient «dans toute exposition de la doctrine de l'apôtre, écrivait ce

[1] Usteri, *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes*. 3e édit., 1831, p. 7.

«théologien à la fin de son introduction, inconvénient auquel «on ne peut obvier que par des remarques de détail, c'est de ne «pouvoir faire ressortir et présenter le développement histo- «rique et la formation progressive de son système. Mais «qu'un tel développement ait eu lieu, nul ne voudra le nier; «nul ne voudra prétendre qu'un système si fortement lié, si «bien arrondi, ait été achevé d'un seul coup dans l'esprit de «Paul et y soit demeuré toujours le même sans gagner ou «perdre un iota. Nous avons dans les épîtres mêmes le té- «moignage vivant du contraire. Voici d'abord les lettres aux «Thessaloniciens; elles sont encore pleines des espérances «juives de l'époque, de l'attente du retour imminent de «Christ, espérances qui iront ou disparaissant, ou se trans- «formant, jusqu'à nous apparaître entièrement spiritualisées «dans les Colossiens et les Éphésiens. Viennent ensuite les «épîtres aux Galates et aux Romains qui exposent et déve- «loppent la doctrine de la justification par la foi et de la «communion mystique avec Christ, en opposition avec celle «du salut par les œuvres de la loi, et nous montrent l'apôtre «dans sa lutte avec les juifs. Puis les lettres aux Corinthiens «nous introduisent dans la vie intérieure de la plus grande «communauté chrétienne, nous révèlent les rapports de Paul «avec les autres prédicateurs de l'Évangile, et la puissance «avec laquelle il sait affirmer ses droits, reprendre l'Église «et manier le fouet de la parole. Enfin, dans les épîtres aux «Éphésiens et aux Colossiens, nous voyons magnifiquement «triompher l'universalisme et la liberté de l'esprit chrétien «en face de l'étroitesse des judaïsants, en même temps que «nous y lisons la prophétie de l'anéantissement simultané du «judaïsme et de la loi, du paganisme et de son idolâtrie. «Dans cette suite nous pouvons reconnaître un admirable «développement intérieur, parallèle à celui de l'histoire du «christianisme primitif, et voir comment toujours plus claire,

«lumineuse et complète, apparaissait à l'esprit de Paul l'i-«mage de cette création dogmatique que nous voulons ici «reproduire.»

Il y a sans doute dans ces lignes un vif sentiment de la réalité historique; mais il faut bien ajouter qu'elles renferment autant d'erreurs que de mots. C'est une série d'assertions qui nous font aujourd'hui sourire. Il n'est pas vrai, par exemple, que l'apôtre ait dans ses dernières épîtres, absolument renié ses espérances eschatologiques (Phil. I, 10; III, 21; Col. III, 4; 2 Tim. II, 11 et 12; IV, 8); il est encore bien moins exact de dire que les épîtres aux Galates et aux Romains exposent les luttes de Paul avec les juifs, ou que les Corinthiens marquent un progrès quelconque sur les Romains, puisqu'il est indubitable que cette dernière épître leur est postérieure. — Les rapports des épîtres entre elles étaient donc mal définis, leur chronologie, mal fixée, les moments critiques de la carrière de Paul, négligés ou méconnus. Il ne faut pas s'étonner que Lücke, ait vivement réfuté ce prétendu développement historique. Usteri lui-même avoua qu'il fallait renoncer à poursuivre ce dessein, parce que les indications ou manquaient totalement, ou étaient trop vagues pour diriger la critique dans cette œuvre de reconstruction.

Cependant l'idée d'Usteri ne devait pas périr. Mais elle ne pouvait être reprise avec quelques chances de succès qu'après une œuvre de patiente et minutieuse analyse. Il fallait déterminer rigoureusement le caractère spécifique de chacune des épîtres, leurs rapports mutuels, leur place historique exacte dans le développement de l'Église primitive. Ce fut l'œuvre entreprise et admirablement accomplie par la critique de Baur[1].

[1] *Paulus, der Apostel Jesu Christi.* 2e édit., 1866.

On en connaît les résultats. Ils eurent sans doute pour premier effet de rejeter dans l'ombre l'idée d'Usteri et, en apparence, de la rendre inutile. Elle disparut sous les ruines et ne trouva aucune place dans la construction nouvelle. Ce n'est là cependant qu'une apparence. On peut dire qu'en réalité rien ne l'a mieux servie. Elle fait alors un second pas, et un pas décisif vers sa réalisation. Non-seulement la critique de Baur l'a rendue possible, elle la rend encore nécessaire.

C'est depuis Baur, en effet, que le jour s'est fait sur les épîtres de Paul. Leur ordre de succession a été retrouvé; leur physionomie spéciale, nettement dessinée ; leur milieu historique, déterminé; les différences, non moins fermement établies que les analogies. En un mot, les premières et essentielles conditions d'une histoire de la pensée de Paul ont été remplies.

Mais il y a plus. Les résultats des études de Baur n'ont jamais été considérés comme le dernier mot des recherches historiques. La critique moderne ne paraît point disposée à sacrifier l'authenticité des épîtres à Philémon, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens. Elle n'hésite plus guère que devant les Éphésiens ou les épîtres pastorales, et encore, moins pour des raisons dogmatiques que pour des difficultés historiques et littéraires. Les savants les plus impartiaux, appartenant aux écoles les plus diverses, se rencontrent dans cette conclusion: De Wette, Ewald, Bleek, Reuss, Ritschl, Holzmann, Hausrath, Renan, Krenkel, Lipsius, etc. Les disciples de l'école de Tubingue finissent même par franchir les limites sacrées posées par le maître. Hilgenfeld a défendu l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens. Mais les différences dogmatiques signalées par Baur entre les épîtres n'en subsistent pas moins. En maintenant d'un côté leur authenticité, en y reconnaissant de l'autre

plusieurs types doctrinaux, la critique moderne s'enferme donc de plus en plus dans une antithèse dont la solution unique et inévitable est dans l'idée d'un développement de la pensée paulinienne.

Il est donc naturel, après les premiers troubles causés par la critique de Baur, de voir reparaître l'idée d'Usteri avec une force nouvelle et de plus sérieuses chances de succès. L'honneur de l'avoir recueillie et de l'avoir fait revivre revient tout entier à M. Reuss. Il l'a reprise et développée en quelques pages aussi fines que profondes de son *Histoire de la théologie apostolique*. Nous les avons résumées plus haut. Malheureusement, M. Reuss a trop tôt abandonné une idée si féconde; elle n'a exercé aucune influence, ni laissé aucune trace, dans l'exposition qu'il a faite dans le même ouvrage de la théologie de l'apôtre. Mais d'un autre côté, il la recommandait mieux encore et la servait plus efficacement dans son *Histoire des écrits du Nouveau Testament*[1]. On a vu pour la première fois les épîtres expliquées dans leur contenu spécial, leur suite progressive et le milieu historique d'où elles sont issues. Ce n'est point encore là sans doute une histoire proprement dite de la pensée de Paul; mais n'en est-ce pas la trame solide, le canevas indispensable? Rien ne saurait mieux faire entrevoir que cette succession continue des épîtres, le progrès réel qui s'accomplit de l'une à l'autre.

Depuis quelque temps, tout l'effort de la critique biblique, dans l'étude de la théologie du grand apôtre, porte sur ce point: retrouver un lien organique entre les quatre grandes épîtres et les autres lettres dont l'authenticité ne paraît pas sérieusement contestable. M. B. Weiss, dans un récent manuel de théologie biblique[2], a exposé pour la première fois

[1] *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments.* 4e édit. § 73-133.
[2] *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testam.* 1868.

séparément les divers types doctrinaux que renferment les épîtres attribuées à Paul dans notre canon, et en a fait ressortir assez exactement et les divergences et les analogies. M. R. Schmidt, dans un article inséré dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* [1], a réussi à prouver que dans le cercle même des quatre grandes épîtres, la pensée de Paul ne reste pas stationnaire, qu'elle va se développant et s'élargissant dans les épîtres aux Corinthiens et aux Romains. Enfin, dans une très-solide étude parue cette année, le même auteur essaie de rattacher aux grandes épîtres les lettres de la captivité en montrant le lien intime de la christologie de celles-ci avec la christologie des premières [2]. Il nous sera donc permis, sans encourir le reproche de témérité, d'entrer à notre tour dans une voie si bien indiquée [3].

Les épîtres de Paul se partagent d'elles-mêmes en trois groupes. 1° Les épîtres aux Thessaloniciens qui se rapprochent le plus des discours des Actes. 2° Les 4 grandes épîtres dont l'authenticité n'a jamais été contestée. 3° Les épîtres de la captivité [4]. Chacun de ces groupes représente un type doctrinal homogène et nettement distinct. Nous arrivons à marquer ainsi dans la série des épîtres de Paul, trois types,

[1] *Jahrbücher für deutsche Theologie.* 1868.

[2] *Die paulinische Christologie.* 1870.

[3] L'idée d'un développement de la pensée de Paul a été encore nettement indiquée dans un ouvrage plus ancien de Schumann: *Christus, oder die Lehre des Alten und Neuen Testamentes von der Person des Erlösers.* 1852, t. II, p. 515-523. Mais cette esquisse n'est guère plus admissible que celle d'Usteri.

[4] Nous laissons ici de côté les trois épîtres pastorales; elles n'ajoutent aucune idée nouvelle à la dogmatique développée dans les autres. Elles expriment sans doute un moment postérieur dans le développement de la pensée paulinienne, mais un moment où cette pensée est au repos et ne progresse plus. Quant à la question de leur authenticité, on la trouvera discutée plus loin.

nous dirions volontiers trois paulinismes. Le *paulinisme primitif* (Discours missionnaires des Actes. Épîtres aux Thess.); — le *paulinisme des grandes épîtres;* — le *paulinisme des derniers temps.*

En les considérant de plus près, on s'aperçoit bien vite que ces trois types se succèdent l'un à l'autre logiquement et correspondent à trois grandes périodes de la vie de l'apôtre : la première, dominée par l'activité et les préoccupations missionnaires; la seconde, par la lutte acharnée contre les judaïsants; la troisième, par l'apparition de l'ascétisme gnostique. Faire l'histoire de la pensée de Paul consisterait donc à exposer ces trois types doctrinaux dans leurs différences spécifiques et leur connexion immédiate, à montrer par quelle logique intérieure et sous l'influence de quelles circonstances la pensée de l'apôtre, suivant un progrès continu, s'est élevée de l'un à l'autre.

Mais est-il possible d'établir avec quelque certitude la réalité historique de ces trois périodes, et de marquer dans la suite de la carrière de Paul les moments de crise qui les amènent et les introduisent? Là se trouve, on le sent bien, la grande difficulté de notre tâche, difficulté dont la solution est le but même de toute cette étude. Les observations qui suivent n'ont point la prétention de la trancher, mais uniquement de justifier et d'éclairer quelque peu la route que nous voulons suivre.

Au centre même de la vie de Paul, nous voyons se détacher le groupe des quatre grandes épîtres, Galates, Corinthiens, Romains, qui se succèdent de très-près et restent unies par un lien d'étroite parenté. Éminemment dialectique, la pensée de l'apôtre s'y développe dans sa vive et irréconciliable antithèse avec la tendance judaïsante. Nous déterminons donc sans peine, au plein milieu de la carrière de Paul, une phase de sa

pensée très-nettement caractérisée et élevée au-dessus de toute contestation. C'est le point central et lumineux d'où il faudra toujours partir pour essayer de retrouver et ce qui a précédé et ce qui a suivi.

Cette phase en effet de la pensée paulinienne, quelque importante et glorieuse qu'elle paraisse, ne saurait être la seule. Qu'on veuille bien y réfléchir. Non-seulement ces quatre lettres tombent toutes dans une seule et même période, mais encore dans la période la plus courte de la vie de Paul. Écrites d'Éphèse, de Macédoine et de Corinthe durant le troisième voyage missionnaire de Paul, elles ne remplissent qu'un espace de quatre années dans une carrière qui en a duré au moins 27 ou 28 (Actes XIX, 1 — XX, 3). Faut-il nous résigner à ne rien savoir absolument des 17 années qui ont précédé, et des 6 dernières qui ont suivi?

En étudiant de plus près la forme même de la pensée de Paul dans cette phase centrale, on arrive bien vite à la conviction qu'elle en suppose une autre antérieure. Cette forme en effet dépend étroitement d'un fait extérieur, je veux dire de la lutte contre les judaïsants. L'argumentation de l'apôtre ne peut être séparée de celle de ses adversaires. En d'autres termes, nous trouvons ici une antithèse dont le premier membre est déterminé, *conditionné* par le second; l'un ne se conçoit point sans l'autre. Nous pouvons donc affirmer qu'avant l'éclat de l'opposition judaïsante, la pensée de Paul n'a pu avoir ni les formes ni les développements que cette opposition seule devait lui donner.

Dira-t-on que Paul est entré en lutte avec la tendance judaïsante dès le moment même de sa conversion? Une telle assertion serait plus que difficile à soutenir. Il est clair en effet que l'opposition des judaïsants n'a pu éclater contre Paul, avant l'inauguration des grandes missions païennes, puisque le succès de ces missions en a été la vraie cause.

Nous avons d'ailleurs sur ce point les déclarations explicites de l'apôtre lui-même (Gal. I, 18-24). Il est venu, nous dit-il, trois ans après sa conversion visiter et interroger Pierre à Jérusalem. De là, Paul se rend en Syrie et en Cilicie, et les églises de la Judée se réjouissent et louent Dieu de son ministère en ces contrées. Le conflit n'existait donc pas encore. Il n'éclate enfin que *14 ans après* (Gal. II, 1). Voilà donc une première et longue période où la pensée de Paul, se développant dans d'autres conditions et d'autres combats, a dû nécessairement revêtir une forme plus simple, plus pratique et plus générale.

Il est donc certain qu'une crise, une transformation a eu lieu dans la pensée de l'apôtre, et que cette crise a été amenée par l'éclat de l'opposition judaïsante. A quel moment cette crise doit-elle être placée?

Ce n'est point au moment de la conférence de Jérusalem. De nouvelles et graves questions se posèrent alors sans doute à l'esprit de Paul; elles n'y furent pas immédiatement résolues. Paul ne paraît pas avoir encore trouvé la formule absolue et souveraine de son principe; il se contente, nous l'avons déjà dit, d'avoir conquis pour les païens la dispense de la circoncision. Il ne semble pas être allé beaucoup plus loin dans les deux épîtres aux Thessaloniciens. Ces deux épîtres ne portent encore aucune trace du conflit avec les judaïsants. Evidemment Paul avait quitté Jérusalem et entrepris son deuxième voyage missionnaire, plein de satisfaction de la victoire remportée, sans prévision inquiétante pour l'avenir. La crise tombe donc nécessairement entre les épîtres aux Thessaloniciens et l'épître aux Galates. Qu'est-il survenu dans cet intervalle relativement assez court? *La violente discussion de Pierre et de Paul à Antioche* (Gal. II, 11-21[1])

[1] Nous plaçons cet événement décisif, on le voit, non pas au

et tout ce que le récit de cette discussion nous révèle : l'arrivée des émissaires de Jacques dans les cercles paganochrétiens, la contre-mission organisée par le parti judaïsant pour corriger l'œuvre de Paul, ou pour la détruire. C'est une situation nouvelle qui se découvre tout à coup aux yeux de l'apôtre, au retour de son second voyage missionnaire, et qui l'amène à formuler le principe de son évangile dans toute sa rigueur (Gal. II, 16). Les premières lignes de l'épître aux Galates témoignent encore de l'étonnement douloureux, de la surprise violente que lui causa cette brusque tournure des choses.

Nous arrivons ainsi à déterminer d'une manière assez sûre dans la vie de Paul une première période qui a amené et préparé la période des grandes épîtres. Les épîtres aux Thessaloniciens et les premiers discours missionnaires des Actes en seraient les documents.

En admettant un développement de la pensée de l'apôtre dans cette longue et obscure période primitive, certains critiques voudront l'arrêter à l'épître aux Galates. A partir de ce moment, diront-ils, la pensée de Paul est en possession de son principe et de toutes ses conséquences, elle est complète et ne peut plus progresser? Sans doute l'épître aux Galates, nous venons de le voir, marque un moment décisif et inaugure dans la vie de Paul une ère nouvelle. Mais, loin d'être le terme suprême de la pensée paulinienne, elle m'apparaît bien plutôt comme le point de départ d'un nouveau progrès. Peut-on sérieusement affirmer que cette pensée est au repos à partir de ce moment? Jamais au contraire elle ne fut plus active, plus tendue, plus féconde.

retour de Paul de la conférence de Jérusalem (Actes XV, 33), mais au retour du second voyage missionnaire (Actes XVIII, 23), ce qui est bien plus naturel et facile à concevoir. Neander, Lange, Baumgarten, Wieseler, Renan ont fait de même.

Elle se trouve enfermée dans une violente antithèse qu'elle s'efforce de surmonter. Aspirant à une unité supérieure, elle va s'élargissant dans les deux épîtres aux Corinthiens ; dans les Romains, elle est déjà transformée. Il est clair, par exemple, que, dans cette dernière épître, la position de Paul vis-à-vis de la loi, et en général du passé, n'est déjà plus la même que dans l'épître aux Galates. Si un tel progrès est sensible dans le cercle même des grandes épîtres, il n'y a plus aucune raison pour affirmer *a priori* l'impossibilité ou l'invraisemblance d'un développement nouveau. L'objection seule décisive que Baur élevait contre les lettres de la captivité, se trouve écartée. La situation toute nouvelle faite à ce moment et à l'apôtre et à l'église, amène et explique fort bien cette dernière phase de sa pensée.

Un double fait domine cette dernière période : d'abord, la captivité de Paul qui, l'arrachant aux préoccupations et à l'activité missionnaires, le condamne à la solitude et le livre à la méditation ; secondement, l'apparition d'une tendance à la fois ascétique et spéculative, mère du gnosticisme, qui vient faire courir à l'Église de nouveaux dangers. Ces erreurs amènent nécessairement une manifestation nouvelle de la pensée de l'apôtre. A ces aberrations métaphysiques, Paul est obligé d'opposer la métaphysique de son évangile. C'est ce qu'il fait avec autant de force que de sobriété dans ses dernières lettres. Sa pensée trouve son terme et son couronnement dans cette dernière phase, comme elle avait ses racines dans la première.

Les apôtres n'étaient point des théologiens de profession. Leur pensée n'obéissait point à une logique abstraite et formelle, mais à l'intérêt pratique de leurs auditeurs, et se mesurait toujours aux circonstances. Elle se développait organiquement et comme d'elle-même, à mesure que les événements, en se succédant, appelaient de nouvelles solutions

ou de nouvelles conséquences. Saint Paul ne fait point exception. Sa pensée va du même pas que sa vie apostolique ; aux grandes périodes de l'une correspondent les grandes phases de l'autre.

Ces phases ou périodes sont au nombre de trois :

Première période. — *Paulinisme primitif.* De la conversion de Paul à la composition de l'épître aux Galates ; de l'an 37 à l'an 54. Premiers discours missionnaires du livre des Actes ; épîtres aux Thessaloniciens. C'est la jeunesse de la pensée de l'apôtre.

Deuxième période. — *Paulinisme des grandes lettres.* De la composition de l'épître aux Galates à l'emprisonnement de saint Paul; de l'an 54 à l'an 58. Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. C'est l'âge viril et héroïque de sa pensée.

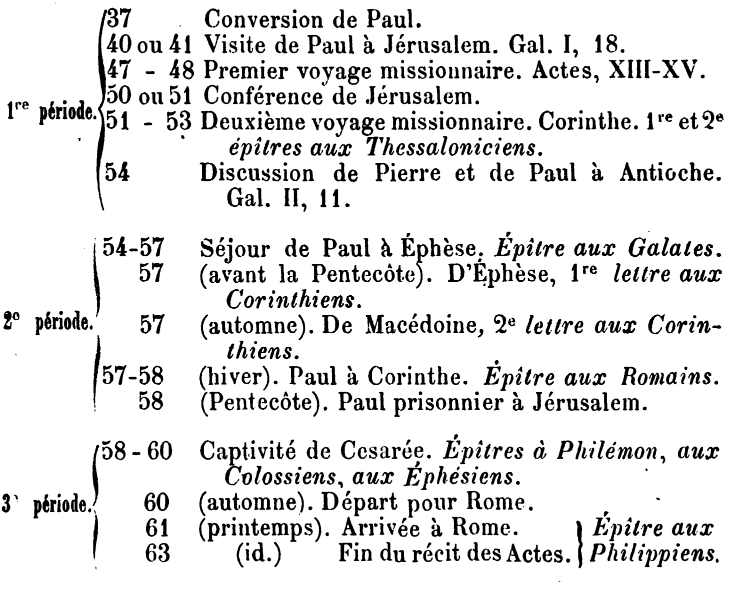
Troisième période. — *Paulinisme des derniers temps.* Captivité de Paul à Césarée et à Rome; de l'an 58 à sa mort. Lettres à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens, aux Philippiens. C'est l'âge de pleine et sereine maturité.

Telle est la suite et le plan de cette histoire. A ces trois parties essentielles, il faut en ajouter deux autres : une première où seront exposées les origines de la pensée de Paul, et une dernière, où nous essayerons de préciser le point suprême qu'elle a atteint, et, pour résumer les résultats obtenus, d'en esquisser l'organisme.

Tableau chronologique de la vie de Paul.

Ce tableau n'a pas la prétention de fixer la chronologie absolue de la vie de Paul. Les rapports des événements de cette vie avec la chronologie générale sont très-difficiles à déterminer d'une manière sûre et précise. Essayer de le

faire serait entrer dans d'interminables discussions qui ne seraient ici d'aucune importance ni d'aucun intérêt. Ce qui importe uniquement à notre dessein, c'est d'établir l'ordre intérieur, la succession historique des principaux événements de la carrière de l'apôtre et de ses principales épîtres. Or cet ordre reste à peu près toujours constant dans tous les systèmes de chronologie. Les dates indiquées nous paraissent les plus vraisemblables. Cependant elles ne sauraient être regardées comme définitives.



1re période.	37	Conversion de Paul.
	40 ou 41	Visite de Paul à Jérusalem. Gal. I, 18.
	47 - 48	Premier voyage missionnaire. Actes, XIII-XV.
	50 ou 51	Conférence de Jérusalem.
	51 - 53	Deuxième voyage missionnaire. Corinthe. 1re et 2e *épîtres aux Thessaloniciens.*
	54	Discussion de Pierre et de Paul à Antioche. Gal. II, 11.
2e période.	54-57	Séjour de Paul à Éphèse. *Épître aux Galates.*
	57	(avant la Pentecôte). D'Éphèse, 1re *lettre aux Corinthiens.*
	57	(automne). De Macédoine, 2e *lettre aux Corinthiens.*
	57-58	(hiver). Paul à Corinthe. *Épître aux Romains.*
	58	(Pentecôte). Paul prisonnier à Jérusalem.
3e période.	58 - 60	Captivité de Césarée. *Épîtres à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens.*
	60	(automne). Départ pour Rome.
	61	(printemps). Arrivée à Rome. } *Épître aux Philippiens.*
	63	(id.) Fin du récit des Actes. } *Épître aux Philippiens.*
	?	*Les trois épîtres pastorales.* Authentiques ou non, elles tombent de toute nécessité en dehors du cadre connu de la vie de Paul.

L'APOTRE PAUL

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE SA PENSÉE.

LIVRE PREMIER.

Les origines de la pensée de Paul.

Les origines de la pensée de Paul se trouvent liées à ces trois faits : au pharisaïsme d'où il est sorti, à l'Église chrétienne où il est entré, à la conversion par laquelle il est passé de l'un à l'autre (Gal. I, 13).

De ces faits, le premier à considérer est l'existence de l'Église. On a trop oublié qu'il existait avant Paul une communauté chrétienne, à laquelle il s'est joint après l'avoir persécutée avec rigueur. Cette conversion, qui ouvre dans sa vie une ère nouvelle, est donc en même temps le nœud qui le rattache étroitement au christianisme primitif et nous oblige à chercher, au-delà de Paul même, l'origine première de sa pensée.

Cette conversion a marqué un moment décisif dans le développement de l'église apostolique. Quelque imprévue qu'elle ait pu être, il faut bien avouer qu'elle arrive merveilleusement à son heure. A un autre moment, elle n'aurait pu avoir ni la même signification, ni les mêmes conséquences. On ne la saurait comprendre ni plus tôt, avant la mort d'Étienne,

ni plus tard, après l'inauguration des missions parmi les païens. Mais, à l'endroit où elle se présente, elle nous apparaît comme le fait le plus grave de ce premier âge et elle se relie si étroitement au passé qu'elle couronne et à l'avenir qu'elle inaugure, qu'il n'est pas permis de la considérer hors de cet enchaînement historique.

C'est bien dans cet enchaînement, en effet, et avec cette importance décisive, que le récit du livre des Actes nous la présente. Quand on suit la marche de ce récit avec quelque attention, on y distingue trois moments qui, par leur succession logique, constituent dans le sein de la première communauté chrétienne un progrès intérieur, dont la conversion de Saul est le terme et la conclusion naturelle.

I. Au premier moment correspondent les cinq premiers chapitres. Le judaïsme et le christianisme sont encore intimement unis et mêlés dans la foi des premiers chrétiens. Actes I-V : *Union de l'esprit chrétien et de la tradition juive.*

II. Le second moment est marqué par l'épisode d'Étienne. Le conflit entre le principe juif et le principe chrétien, latent jusque là, éclate de la manière la plus violente dans le discours et la mort du martyr. Actes VI-VII : *Lutte ouverte entre les deux principes.*

III. La conversion de Paul est le troisième moment. Le conflit entre les deux principes que la force brutale n'a point résolu, se termine dans l'âme de Saul le Pharisien par la négation radicale de l'un et l'affirmation triomphante de l'autre. Actes IX : *Triomphe du principe chrétien.*

Telle est la marche progressive du récit de Luc. C'est dans cette suite historique, et sous cette lumière, qu'il convient de placer et d'étudier le grand fait qui fit de Saul l'apôtre des Gentils.

CHAPITRE I.

La première communauté chrétienne de Jérusalem. Christianisme et judaïsme.

Les premiers commencements de l'Église chrétienne sont restés enveloppés d'ombres. Sur l'intervalle de temps qui sépare la mort de Jésus de la conversion de Saul, et dont on ne connaît pas même la longueur, nous ne possédons absolument que la relation si contestée du livre des Actes[1]. Mais ce temps obscur se trouve entre deux moments

[1] Nous ne tenons pas compte des traditions patristiques ou hérétiques du second siècle. Elles n'auraient même jamais, je crois, mérité les honneurs d'une discussion critique, si les résultats des recherches de Baur ne leur avaient prêté, pour un moment, quelque apparence de crédit. Comment discuter en effet sérieusement la valeur historique des récits et des tableaux des Homélies Clémentines, de ce roman où nous voyons les rêves de la gnose s'unir aux scrupules méticuleux du pharisaïsme ? Ce ne sont point là des traditions populaires, mais des récits de fantaisie, et l'on ne peut guère penser que le portrait de Pierre y soit plus ressemblant que celui de l'apôtre Paul.

On insiste beaucoup plus, il est vrai, sur le fameux portrait de Jacques, qu'a tracé Hégésippe et qu'Eusèbe nous a conservé : Οὗτος ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν· οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο· τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας, καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν κτλ. *Euseb*. H. E. II, 23. Ce n'est encore là ni une tradition ni même une légende, mais un portrait purement idéal. Les éléments en sont pris directement, non dans une tradition populaire, mais dans l'Ancien Testament. Ce sont les vœux du Naziréat, les coutumes pharisiennes ou peut-être esséniennes, et les priviléges du grand prêtre qui en font tous les frais. Comp. Nomb. VI, 3 et ss., et Lévit. VI, 3 dans la traduction des LXX. La preuve que l'auteur a voulu faire une peinture idéale, c'est qu'il n'a pas cru lui-même que Jacques ait été grand-prêtre et n'ait jamais porté qu'une robe de lin, ou que seul il eût le droit d'entrer dans le temple. D'un autre côté, quand il dit que Jacques a été saint dès le ventre de sa mère, qu'il n'a jamais bu ni vin ni cer-

que nous connaissons un peu mieux : l'un, en avant, est le témoignage de l'apôtre Paul qui nous permet de remonter au

voise, que jamais le rasoir ne passait sur sa tête, il songe évidemment à la naissance de Jean-Baptiste (Luc I, 15), ou à celle de Samson (Juges XIII, 4). L'abstinence de viande, d'huile, de bain, était encore un trait de la sainteté juive et caractérisait le jeûne juif au temps de Jésus (Matth. VI, 17). Aux imaginations du second siècle, la sainteté ascétique et lévitique apparaissait comme l'idéal suprême de la piété; aussi l'auteur a-t-il voulu présenter la vie de Jacques comme un naziréat et un sacerdoce perpétuels. Si Jacques n'a pas été grand-prêtre, est-il plus sûr qu'il ait été ascète? L'épître qui porte son nom, nous donne de lui une toute autre idée. La sainteté légale y est plutôt combattue que favorisée (I, 27). Nous y retrouvons bien plus les souvenirs du discours sur la montagne que les préoccupations du lévite ou du Nazir. Enfin, l'assertion catégorique de Paul (1 Corinth. IX, 5) nous autorise à croire que Jacques, comme Céphas, était marié, ce qui ne cadre guère avec le portrait d'Hégésippe.

La figure de Jacques n'est pas d'ailleurs la seule qui ait été ainsi idéalisée. On se représente tous les apôtres, au second siècle, ou comme ascètes ou comme prêtres. Ainsi Clément d'Alexandrie rapporte que Matthieu s'abstenait de viande et ne se nourrissait que de légumes (Pédag. II, 1). De même Polycrate, dans sa lettre à Victor, évêque de Rome, nous peint Jean avec les attributs du souverain sacrificateur (ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς. H. E. III, 31). Enfin, vers la même époque, nous voyons naître une légende qui fait de Jésus lui-même un prêtre, un descendant de la tribu de Lévi, en même temps qu'un descendant de la tribu de Juda (*Testament des* 12 *patriarches*, Lévi 2; Siméon, 7). Sur l'origine et la nature particulière de ces traditions, voy. Ritschl, *Die Entstehung der apostolischen Kirche*, 2te Ausg., p. 178. Ces traditions très-précises et très-utiles pour nous faire connaître l'esprit du second siècle, ne nous apprennent rien sur les premiers commencements de l'Église. C'est une des meilleures preuves que l'on puisse alléguer pour montrer que le récit du livre des Actes est antérieur à l'époque qui vit naître ces légendes.

On serait plus autorisé à se servir, pour déterminer les idées des premiers chrétiens, de la lettre de Jacques, de l'Apocalypse, ou de l'évangile de Matthieu, qui appartiennent au christianisme judéo-chrétien. Mais nous ne pensons pas qu'on arrivât par là à un résultat différent de celui que nous avons atteint, et l'on y arriverait moins sûrement. Les auteurs de ces écrits sont profondément juifs ; on ne peut nier pourtant qu'ils n'aient dépassé le judaïsme et n'aient déjà dans leur foi le principe spécifique de la religion nouvelle.

delà de sa conversion; et l'autre, en arrière, c'est le caractère de la vie et de l'enseignement de Jésus, d'où se laisse déduire avec assez de certitude la situation de ses disciples immédiatement après son départ. Nous avons ainsi deux rayons lumineux qui, partant de points opposés, viennent se croiser sur cette période obscure et nous paraissent l'éclairer d'une lumière assez vive. Recueillons d'abord le témoignage de Paul, qui peut seul nous fournir un point de départ assuré dans toute cette recherche.

Les grandes luttes que Paul eut à soutenir contre les judaïsants prouvent assez le caractère sérieusement juif de cette première communauté chrétienne; mais elles ne prouvent pas qu'elle ne fût qu'une simple secte juive à peine distincte de celle des Pharisiens. Paul, au contraire, en a eu et en donne une toute autre idée. La manière dont il la considère, soit avant, soit après sa conversion, est la preuve décisive qu'il y voyait quelque chose d'essentiellement nouveau. Sa haine d'abord, son attachement ensuite, l'attestent également.

Écoutons-le parler de cette Église : «Vous connaissez, écrit-il aux Galates, ma vie dans le judaïsme; je persécutais sans mesure l'*Église de Dieu* et je la ravageais, plein de zèle pour les traditions de nos pères» (Gal. 1, 13). Il est remarquable, tout d'abord, que Paul ne parle jamais de ce passé, sans joindre ensemble, comme la cause et l'effet, son zèle pour le judaïsme et sa haine pour les chrétiens : ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν — ὑπάρχων ζηλωτής; cf. Phil. III, 5, 6, κατὰ νόμον Φαρισαῖος — κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν. C'était un mérite, aux yeux du pharisien jaloux, que de persécuter ce nouvel ennemi de la foi des pères. Aiguisé par le fanatisme, son regard avait donc entrevu, dès le premier jour, sous les formes juives de cette église, ce que tant de critiques modernes ne parviennent point à y reconnaître.

Paul, en second lieu, appelle cette première communauté: l'Église de Dieu, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (Gal. I, 13 et 1 Cor. XV, 6), et une autre fois, simplement et excellemment, τὴν ἐκκλησίαν (Phil. III, 6). Il appelle les premiers chrétiens, dont il a connu un grand nombre, de ce nom nouveau : οἱ ἀδελφοί (1 Corinth. XV, 6), ou bien, les saints, οἱ ἅγιοι (1 Corinth. XVI, 1; Rom. XV, 31). Il les propose à l'église de Thessalonique comme des modèles qu'il est heureux de lui voir imiter. «Vous êtes devenus, frères, les émules *des églises de Dieu qui sont en Judée, en Jésus-Christ*, car vous avez souffert de la part de vos concitoyens les mêmes maux qu'elles ont soufferts de la part des Juifs, lesquels ont tué le Seigneur Jésus et nous ont aussi persécuté» (1 Thess. II, 14).

Le souvenir d'avoir persécuté cette église de Dieu est resté pour Paul, durant toute sa vie, le sujet d'une douloureuse humiliation. Il s'en afflige, comme s'il avait persécuté le Seigneur lui-même. C'est pour cela qu'il se regarde comme le dernier des apôtres, comme indigne même d'être appelé apôtre, comme un avorton, comme le premier des pécheurs (1 Cor. XV, 6; 1 Tim. I, 13-15).

Il n'y a donc pas eu deux Évangiles: l'Évangile des Douze et l'Évangile paulinien, dont l'un aurait été la négation de l'autre. Paul s'est trouvé en communion avec l'église primitive, et sa foi repose sur le même fondement. Il a bien admis l'existence légitime de deux apostolats, l'un pour l'évangélisation des juifs et l'autre pour celle des païens; mais il n'a jamais admis l'existence légitime de deux Évangiles essentiellement différents. Il n'en a jamais reconnu qu'un seul, qui sauve à la fois et de la même manière le juif et le païen. «*Si quelqu'un en prêche un autre, qu'il soit anathème*» (Rom. I, 17; Gal. I, 7).

Nous rencontrons ici le passage Gal. II, 7 : «Mais voyant que l'évangile de l'incirconcision m'a été confié, comme à

Pierre l'évangile de la circoncision (celui qui a agi en Pierre pour l'apostolat de la circoncision, ayant de même agi en moi pour l'évangélisation des Gentils), reconnaissant, dis-je, la grâce qui m'a été confiée, ils me donnèrent la main d'association.» Voilà, nous dit-on, les deux évangiles nettement définis et opposés l'un à l'autre: εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς. Mais qui ne voit que, par ces deux génitifs, Paul veut indiquer, non le contenu dogmatique, mais la double destination de l'évangile? Ces mots, d'ailleurs, sont nettement expliqués dans le verset suivant, où ils sont remplacés par des termes équivalents: τῆς περιτομῆς = εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, τῆς ἀκροβυστίας = εἰς τὰ ἔθνη. De plus, l'apôtre ramène ces deux apostolats, et les riches fruits qu'ils ont portés, à une même action de Dieu : ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ... κἀμοί. S'il s'agissait de deux évangiles hostiles et contradictoires, il faudrait admettre que Paul les ramène tous deux également à Dieu comme à leur cause suprême. L'absurdité serait assez grande. Ce n'est pas une définition dogmatique, mais une délimitation ethnographique entre deux champs missionnaires que nous avons ici. Les apôtres pouvaient donc, sans hypocrisie, se tendre la main d'association ; ils se trouvaient les uns et les autres sur une base commune assez large pour les porter tous.

Quel était donc ce fond commun, ce contenu identique des deux prédications, qui, se retrouvant dans les deux camps à la fois, pourrait être considéré par cela même comme primitif? Paul nous l'a donné dans les premiers versets du quinzième chapitre de sa 1re épître aux Corinthiens. Il y résume l'évangile qu'il a prêché à Corinthe: «Je vous rappelle, dit-il, l'évangile que je vous ai annoncé, lequel aussi j'ai reçu, dans lequel vous demeurez fermes et par lequel vous êtes sauvés..... Parmi les choses principales (ἐν πρώτοις), je vous ai enseigné que Christ est mort pour nos péchés, se-

lon les Écritures, qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures.» Puis après avoir rappelé les diverses apparitions de Jésus ressuscité, il ajoute : *c'est ce que nous prêchons, soit moi, soit eux* (les douze), *et c'est ce que vous avez cru*. Ces derniers mots ne se rapportent pas aux seules apparitions racontées plus haut, mais au résumé tout entier de sa prédication, qu'il vient de faire.

Un autre passage de la même épître, non moins intéressant à étudier, nous laisse voir comment l'apôtre appréciait ce qui se faisait à côté de lui, et ce qui avait été fait avant lui dans l'Église (1 Cor. III, 10). «Selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée, j'ai, comme un sage architecte, posé le fondement et un autre bâtit dessus ; que chacun prenne garde à ce qu'il édifie dessus. Nul autre fondement ne peut être posé que celui qui a été posé déjà, savoir Jésus-Christ.» Loin de reprocher à Pierre d'avoir bâti sur un autre fondement, Paul le compte au nombre de ceux qui travaillent à l'édifice du Seigneur, sans le louer ni le blâmer, laissant à Dieu le soin d'apprécier l'œuvre de chacun (III, 22). Dans l'épître aux Éphésiens, Paul appelle ce fondement primitif θεμελίον τῶν ἀποστόλων (Éph. II, 20), et plus loin il ajoute que le mystère de Christ a été révélé à ses *saints apôtres* et aux prophètes, comme il ne l'avait jamais été dans les siècles passés (Éph. III, 5).

On voit avec quelle pleine sincérité Paul s'est rattaché à l'Église primitive. De ce témoignage, ne sommes-nous pas en droit de conclure au double caractère, à la fois juif et chrétien, de cette première communauté ? Si elle n'a pas été juive dans sa vie et ses espérances, les luttes et les déchirements qui ont suivi restent inexplicables. Mais, d'un autre côté, si elle n'avait pas gardé dans son judaïsme le principe nouveau de l'évangile, Saul n'aurait jamais pu passer du pharisaïsme à une secte qui lui demeurait semblable, et, en

tout cas, après sa conversion, ne serait point resté en communion avec elle. Entre Jésus et Paul, l'Église de Jérusalem a donc formé une transition nécessaire. Le développement qui a suivi ne s'explique bien que par cette alliance primitive de l'évangile de Jésus-Christ et du judaïsme traditionnel dans la foi et la vie des premiers chrétiens. C'est même cette alliance intime de deux principes foncièrement hostiles, qui constitue l'originalité singulière de ce premier moment.

Pour comprendre cette situation unique dans l'histoire, il faut se reporter au lendemain de la mort de Jésus. La position des disciples en face du judaïsme est la conséquence et le prolongement de celle que le Maître lui-même avait prise.

La position de Jésus en face de sa religion nationale a été double. Il a été sérieusement juif; il a voulu accomplir toute justice. Sa vie est restée tout entière enfermée dans l'enceinte du judaïsme. Rien n'est plus remarquable que la manière dont il est parvenu à accomplir sans violence la plus grande révolution qui fut jamais. Il apportait au monde, en sa personne, un principe nouveau de vie religieuse. En se donnant lui-même comme l'objet de la foi et de l'amour, il inaugurait une nouvelle justice, il ouvrait aux hommes une nouvelle voie de salut. Il déplaçait ainsi le point d'appui de la conscience religieuse de ses disciples en substituant à leur foi traditionnelle un attachement absolu à sa personne. Rencontrait-il quelque tradition des anciens ou même quelque article de la loi qui faisait obstacle au développement du principe nouveau, il les écartait sans doute avec une autorité souveraine; mais il n'y avait pas plus de violence dans ses réformes que de faiblesse dans son respect ou son obéissance. Jésus n'a jamais abrogé d'une manière expresse l'autorité de la loi; il l'a relevée parfois au contraire avec une

assez grande solennité: « Je ne suis point venu pour détruire, mais pour accomplir. » Dans ces paroles est le secret de sa conduite; il aimait à présenter son évangile comme la réalisation des promesses antiques et le couronnement des premières révélations. En s'attachant sans réserve à sa personne, en devenant ses messagers, ses disciples étaient donc bien éloignés d'avoir le sentiment de se séparer du peuple élu; ils croyaient au contraire lui appartenir plus que jamais, et à meilleur titre que le reste de leurs concitoyens (Act. III, 23).

Mais, d'un autre côté, la révolution qui n'était point faite dans leurs esprits, se trouvait accomplie dans les faits. La rupture irremédiable entre la religion du passé et celle de l'avenir avait eu lieu au Calvaire. Jésus, en mourant, a garanti son œuvre contre toute réaction inintelligente ou timide. Dès le commencement, entre elle et le judaïsme, il a planté sa croix, et, quand ses disciples seront tentés de rebrousser chemin, ils la rencontreront toujours entre eux et leur peuple comme une infranchissable barrière.

C'est la croix, en effet, qui est le vrai principe moteur de tous les développements qui ont suivi; c'est elle qui donne l'impulsion et le branle à l'Église primitive et la pousse fatalement hors du judaïsme. C'est elle qui mettra les apôtres, malgré leurs ménagements, en conflits toujours renouvelés avec leur nation (Act. V, 28). D'un autre côté la croix pèsera sur leur pensée intérieure; elle y sera comme un aiguillon, il faudra la légitimer par les déclarations des prophètes, trouver la raison divine de ce supplice infamant; en un mot, la faire entrer comme un moment nécessaire dans le plan de salut préparé par Dieu à l'humanité (Act. III, 17, 18; VIII, 31 et ss). Au terme de ce mouvement, nous trouverons la théorie de la Rédemption formulée par l'apôtre saint Paul. Ainsi le développement extérieur de l'Église et le progrès intérieur de la pensée apostolique tiennent également à la croix de Jésus.

Les apôtres sans doute ne prévoyaient point toutes ces conséquences. Mais le principe de leur foi et leur fidélité à un Maître crucifié, devaient les mener là où ils ne voulaient point aller. A cette heure, la nacelle qui les porte est encore au port; mais déjà les derniers liens sont brisés; l'ancre est levée, et désormais chaque secousse, chaque mouvement des flots, va l'éloigner fatalement de ce vieux rivage du judaïsme vers lequel elle ne doit plus revenir.

Ce qui nous paraît caractériser, avant tout, le récit des Actes, c'est précisément ce dualisme latent, cette coexistence tranquille du judaïsme et du christianisme dans la vie et la foi des premiers chrétiens. L'union est naïve parce qu'elle est entière. C'est même dans cette naïveté d'espérances et d'allures qu'est la vive originalité de ce premier moment. Il n'y a point ici de compromis entre deux tendances hostiles; les deux tendances se pénètrent et se fondent dans une pleine harmonie. Nul n'a le sentiment d'être obligé de renoncer à Moïse pour rester fidèle à Jésus. Il y a même si peu contradiction entre la foi nouvelle et la foi ancienne que, chez plusieurs, la conversion à l'évangile a amené une recrudescence de zèle pour le judaïsme.

Nous voyons les premiers chrétiens célébrer les jours fériés et les fêtes nationales (Act. II, 1; XVIII, 18; XX, 6; Rom. XIV, 5). Ils prennent part au culte du temple et de la synagogue; ils font leurs prières aux heures fixées (II, 46; III, 1; V, 42; X, 9). Ils observent les jeûnes, s'imposent des abstinences volontaires, s'assujettissent à certains vœux comme tous les Juifs pieux (X, 30; XVIII, 18; XXI, 23). Ils se gardent soigneusement des aliments défendus et de toute souillure légale (X, 14); ils font circoncire leurs enfants (XIV, 3; XV, 5; Gal. V, 2). Ils sont, en un mot, ce qu'était à Damas aux yeux des Juifs le pieux Ananias, κατὰ τὸν νόμον

(Actes XXII, 12). Cette rigoureuse piété leur attirait l'estime et l'admiration du peuple (V, 13)[1].

Les premiers chrétiens ne sont pas moins juifs dans leurs idées ou leurs espérances; leur foi est encore renfermée dans un seul dogme : *Jésus est le Messie.* Cette thèse si simple, dit très-bien M. Reuss, n'était nouvelle qu'à l'égard du sujet, mais non dans son attribut[2]. La prédication de l'Évangile s'enferme tout entière dans les formes du messianisme traditionnel (I, 7; II, 36; III, 20). Ils attendent avec une certaine fièvre le prochain avénement de leur Maître et se représentent son retour avec des couleurs et des images toutes empruntées au pharisaïsme.

Mais, en réalité, ce ne sont là que les dehors de leur foi et de leur vie. En s'appliquant à la personne historique de Jésus, la notion du Messie tend nécessairement à se transformer. Le royaume de Dieu auquel les apôtres invitent leurs concitoyens, a perdu dès les premiers jours son caractère politique et terrestre; on n'y peut entrer que par la repentance et la rémission des péchés; le Sauveur national devient ainsi, par la force des choses, un Sauveur individuel. Tel est le sens profond du miracle de la Pentecôte. Ce jour est devenu celui de la naissance de l'Église, non point à cause des succès merveilleux de la prédication de Pierre, mais parce que le principe chrétien, objectif et extérieur jusque là dans la personne de Jésus, passe en ce moment et se réalise intérieurement dans l'âme de ses disciples. C'est le jour où le souvenir est devenu la foi[3].

[1] Voy. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique.* 3e édit., I, 282.

[2] *Ibid.* I, 284.

[3] Voy. Neander, *Geschichte der Pflanz. der christl. Kirche durch die Apost.* — De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne.* 2e édit.

Aussi voyons-nous, au sein de la vie juive, naître et se développer une vie religieuse essentiellement différente, la *vie chrétienne*. Sur la vieille tige s'épanouit une fleur nouvelle. Au sein de la famille nationale, les premiers chrétiens se sentent frères à un degré particulier; à côté du culte du temple nous trouvons le culte plus intime et plus spirituel de la chambre haute. L'exhortation, la prière, le baptême au nom de Jésus, la fraction du pain en commémoration de sa mort, l'amour des pauvres: voilà déjà tous les éléments essentiels du culte chrétien.

En même temps, et par l'effet naturel des discussions, les apôtres prennent une conscience plus nette du principe nouveau qui les anime. Leur foi, qui n'est tout d'abord qu'un sentiment puissant qui les lie à Jésus, cherche et poursuit de jour en jour une expression plus juste et plus précise de son objet. Pierre désigne d'abord Jésus simplement comme *un homme approuvé de Dieu* (II, 22); puis, comme *le Saint et le Juste;* comme *le Prince et le Chef de la vie*, (III, 14-15). Enfin la foi nouvelle se révèle avec toute sa portée dans cette courageuse protestation de l'apôtre: «Jésus, c'est la pierre «que vous qui bâtissez avez méprisée, et qui est devenue la «*pierre maîtresse de l'angle*. Il n'y a de salut en aucun «autre; car il n'a été donné aux hommes, sous le ciel, aucun «autre nom par lequel ils puissent être sauvés» (IV, 11-12). A la prétention du judaïsme d'être la religion absolue, s'oppose ici l'égale prétention de l'évangile. La lutte était inévitable.

Des deux côtés, il est vrai, on semble s'appliquer à la prévenir. Effrayés de leur trop facile triomphe sur Jésus, les autorités juives hésitent à frapper ses disciples. Elles voudraient n'avoir plus à s'occuper d'eux; elles avertissent, elles supplient même; elles ne peuvent se résoudre à la répression violente. Elles cèdent sans trop de peine au sage

conseil de Gamaliel. De leur côté, les apôtres ne montrent pas une plus grande envie de brusquer les choses. Dans l'espérance naïve qu'ils ont de voir bientôt leur nation entière se convertir, ils se gardent de la froisser; et, s'ils rappellent le meurtre de Jésus, ils se hâtent de l'excuser en le mettant sur le compte de l'ignorance et d'une nécessité divine (III, 13-19).

Mais la logique des principes et des événements devait être plus forte que cette bonne volonté. Les chefs de la nation se bornent tout d'abord à leur défendre de parler au nom de Jésus. C'était le seul point malheureusement sur lequel les apôtres ne pouvaient obéir. La défense amène la transgression, et la transgression, à son tour, par une conséquence fatale, appelle la violence. Ces premières persécutions exaltent le zèle et l'enthousiasme des disciples et les disposent à accepter la lutte (IV, 24; V, 41). «Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.» Dans ce mot, était par avance l'adieu des apôtres au judaïsme national.

C'est ainsi que le christianisme et le judaïsme manifestaient peu à peu l'hostilité de leurs principes. Qu'il se rencontre maintenant un homme assez hardi pour les bien démêler et les opposer l'un à l'autre, et l'on verra reparaître, non moins violente, la grande lutte inaugurée par les discussions et la mort de Jésus! Cet homme fut Étienne, diacre et martyr.

CHAPITRE II.

Étienne précurseur de Paul. Conflit entre le principe juif et le principe chrétien[1].
(Actes VI-VII).

Les premiers versets du chapitre sixième des Actes décèlent un changement profond survenu dans l'état intérieur de la primitive église. Nous nous trouvons en même temps, semble-t-il, sur un terrain historique plus ferme. A ces premiers jours de pur enthousiasme, succède la période des divisions amères au dedans, des luttes violentes au dehors.

L'accroissement de l'église lui a fait perdre son harmonie intérieure. Des tendances contraires s'agitent et se manifestent dans son sein. «En ces jours-là, la foule des disciples s'augmentant, il s'éleva un grand murmure des Hellénistes contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans la distribution des biens» (VI, 1). N'est-ce pas là l'irrécusable preuve que l'esprit judaïque, avec son intolérance et ses préjugés, survivait dans la communauté chrétienne, et ce fait ne laisse-t-il pas déjà entrevoir les luttes plus violentes et plus graves que cet esprit soulèvera plus tard? Néanmoins cette dissension fut encore apaisée par un triomphe de la charité première. Les sept diacres nommés portent tous des noms grecs. Peut-être voulut-on tous les choisir dans les rangs du parti qui s'était plaint, afin de prévenir de nouveaux murmures.

Parmi ces diacres, Étienne est désigné le premier comme un homme plein de foi et d'esprit saint, de grâce et de puissance auprès du peuple. Il avait saisi, mieux que les apôtres

[1] Voy. Neander, *Ibid.* — Baur, *Paulus*, 2e édit., p. 49.

eux-mêmes, le caractère spirituel de l'Évangile, et s'abandonnait avec une foi plus entière au principe nouveau[1]. Il se trouva bientôt, par la hardiesse de sa pensée autant que par son zèle, porté au premier rang dans la lutte qui s'ouvrait avec le judaïsme. Son intervention fit prendre à cette lutte une tournure nouvelle. Les apôtres, en prêchant Jésus, restaient sur la défensive ; Étienne sort de cette réserve et prend une offensive hardie. Dans ses discussions publiques, il met à nu le principe matérialiste de la piété pharisienne ; il découvre sans ménagement la cause secrète de cette opposition invincible que les juifs ont toujours faite à la parole de Dieu ; il retrouve, pour flétrir ce formalisme religieux, quelques-uns de ces accents du Maître qui faisaient bondir les Pharisiens de fureur. Cette fureur se réveille. L'accusation capitale portée contre Jésus se dresse de nouveau contre Étienne ; ce sont encore de *faux témoins* qui viennent répéter : «Nous avons entendu cet homme parler contre le Saint lieu et contre la Loi ; nous lui avons entendu dire que ce Jésus de Nazareth viendra détruire ce temple et changer les coutumes que Moïse nous a données» (VI, 13, 14).

[1] C'est dans cette foi et cette inspiration sainte, c'est-à-dire dans une intelligence plus claire de l'Évangile de Jésus, et non dans l'hellénisme d'Étienne, que nous trouvons la cause de l'élévation, de la hardiesse, du spiritualisme de sa pensée. Nous croyons, contrairement à l'opinion reçue, qu'on fait au parti des Juifs hellénistes de Jérusalem un honneur qu'il ne mérite pas, en le considérant comme un parti spiritualiste et libéral. Ils étaient traités avec quelque dédain parce que leur origine paraissait moins pure. Mais il est vraisemblable, comme cela arrive dans tous les cas analogues, qu'ils redoublaient d'étroitesse et de zèle rigoriste pour se faire pardonner et faire oublier cette couleur étrangère. Ils se rattachaient bien plus au parti pharisien qu'à celui des sadducéens. Ce sont des hellénistes, en effet, qui accusent et lapident Étienne. Saul était helléniste. Plus tard ce sont encore des juifs hellénistes qui veulent faire périr Paul après sa conversion (IX, 29). Enfin, ce sont des juifs d'Asie qui reconnaissent Paul dans le temple, le dénoncent et cherchent à le tuer (XXI, 27).

Qu'y avait-il de vrai, qu'y avait-il de faux dans cette accusation? Quelle a été la vraie pensée d'Étienne? Nous ne pouvons l'apprendre que par son discours.

Ce discours a deux parties, de longueur fort inégale, une partie historique et une partie personnelle. Le verset 51 forme la transition un peu brusque de l'une à l'autre. Au premier abord, on ne voit pas très-bien le rapport de cette longue apologie avec l'accusation. Certains exégètes, trompés par cette apparence, en ont conclu que nous n'avons pas le vrai discours d'Étienne, mais une libre composition historique que l'auteur des Actes lui a substituée. Ce n'est là qu'un jugement superficiel. Quand on étudie de plus près ce discours, quand on en a saisi la pensée mère, il est impossible d'en imaginer un autre, qui serre l'accusation de plus près, qui aille plus au fond des choses, qui soit tout ensemble plus habile et plus éloquent.

Quelle en est donc la pensée générale? Elle éclate précisément dans ce même verset 51, qui marque la transition de la première à la seconde partie. «Gens de col roide, s'écrie Étienne, incirconcis de cœur et d'oreilles, voulez-vous donc toujours résister à l'Esprit saint?» Cette violente apostrophe, par laquelle il termine sa longue exposition historique, la résume tout entière. Étienne, en effet, s'applique dans toute l'histoire d'Israël à relever et à mettre en lumière ce perpétuel conflit entre la miséricorde de Dieu, toujours infatigable, et l'obstination charnelle du peuple, toujours invincible. Dans cette tragique antithèse est tout son discours.

Il semble, dès le commencement, oublier l'accusation qui pèse sur lui. Mais, en réalité, il ne la perd pas un seul moment de vue; elle reste le but constant où tendent les moindres de ses paroles. En racontant les conflits du passé, il sait très-bien et fait très-bien sentir qu'il dépeint par avance la lutte dans laquelle il se trouve aujourd'hui

compromis. Étienne d'ailleurs n'avait aucun autre moyen de se faire écouter et comprendre. A la question du grand prêtre : «Ces hommes disent-ils vrai?» il ne pouvait répondre directement par oui ou par non. Il ne pouvait répondre oui; car, à ses yeux, l'Évangile était non la ruine, mais l'accomplissement de la loi et des prophètes. Répondre non, c'eût été renier sa cause et se sauver au moyen d'une équivoque. Il ne pouvait se défendre qu'en s'expliquant; et quelle meilleure explication pouvait-il fournir que de ranger sa cause à la suite de celle de Moïse et des prophètes? Dans une semblable occasion, Jésus avait fait une semblable réponse. Le discours d'Étienne est le commentaire et le développement de la parabole des vignerons. Cette forme historique s'imposait d'elle-même à l'orateur; il laissait ainsi à la fureur de ses adversaires le temps de se calmer, et se donnait à lui-même le moyen de révéler pleinement la vraie cause de leur haine.

Les grandes époques de l'histoire du peuple juif lui fournissent les grandes divisions de son discours.

La première va d'Abraham à Moïse (VII, 2-19). Le peuple n'existe pas encore, mais, dès avant sa naissance, il a été l'objet de la faveur divine; car c'est à lui, en réalité, que sont faites les promesses données aux patriarches (v. 4, 5, 7).

La seconde époque va de Moïse à David. Plus l'orateur a exalté dans la première période la bonté de Dieu, plus il s'attache à peindre dans celle-ci l'ingratitude, le sens charnel du peuple. Cette période devient typique. Dans Moïse le libérateur (λυτρωτής), Étienne laisse reconnaître l'image d'un libérateur plus grand encore; il peint le mauvais accueil qu'il a reçu, l'opposition qu'on lui a faite, l'incrédulité que sa parole a trouvée, avec de tels traits et de telles couleurs, que l'histoire de Moïse devient sans peine l'histoire anticipée de Jésus (v. 35).

La troisième partie comprend les temps de David et de Salomon. Étienne s'arrête à la construction du temple. Il ne blâme point, comme quelques exégètes l'ont cru, l'idée même de cette entreprise; il y voit, au contraire, la réalisation définitive de cette promesse de Dieu faite dès le commencement à Abraham: «Ils m'adoreront en ce lieu-ci» (v. 7). C'est entre ces deux termes, la prophétie et son accomplissement, qu'il a librement enfermé son exposition historique. En vain le peuple s'est montré ingrat, Dieu est resté fidèle, et le temple a été construit. Mais hélas! il en est de cette dernière faveur comme de toutes les autres. Le sens charnel du peuple la corrompt, et la change en une cause de perdition. Ce temple, où devait être célébré le culte en esprit et en vérité, devient le centre et l'appui d'une piété étroite et mensongère; il devait révéler à tous le Dieu unique et universel qui a fait le ciel et la terre; il n'a servi qu'à rétrécir et à voiler la majesté de Jéhovah. Tel est le vrai sens, croyons-nous, de ce passage, le plus important de tout le discours, où Étienne manifeste sa véritable pensée sur le temple: «David trouva grâce devant Dieu et demanda de bâtir un tabernacle au Dieu de Jacob, et Salomon lui bâtit une maison ... mais le Très-haut n'habite point dans des maisons faites de mains d'hommes, selon la parole du prophète: Le ciel est mon trône, la terre est le marche-pied de mes pieds; quelle maison me bâtiriez-vous, dit le Seigneur, ou quel serait le lieu de mon repos? N'est-ce pas ma main qui a fait toutes ces choses» (v. 46-50)?

C'est ainsi qu'Étienne s'est avancé lentement, mais toujours en ligne droite, vers l'accusation portée contre lui. Il la rencontre maintenant et l'aborde de front sans hésiter. Sa réponse ressort accablante de cette trop longue histoire. C'est un vieux procès que celui où il est engagé; c'est le procès même de Dieu contre son peuple. Est-il étonnant que

ce peuple ne montre pas aujourd'hui plus d'intelligence et de bonne volonté qu'il n'en a montré à Moïse, aux prophètes, à Jésus? «Quel est celui des prophètes que vos pères n'ont point persécuté? Ils ont tué ceux qui prédisaient la venue du juste, et, quand ce juste est venu, vous avez été ses traîtres et ses meurtriers. Vous avez eu la loi, et vous ne l'avez point gardée.» En d'autres termes, vous êtes tels que vos pères, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν, καὶ ὑμεῖς (v. 51-53). A cette heure, les rôles apparaissent changés; l'accusé est devenu le juge de ceux qui l'accusent. Mais, en même temps, il a lu par avance, dans cette histoire du passé, la destinée qui l'attend et la sentence qui va le frapper.

Étienne, en effet, ne s'est point fait un seul moment illusion. Il connaît bien ses adversaires; il n'a point espéré les convaincre ou les fléchir. Cette disposition résignée se trahit dès le commencement. Il n'a point relevé seulement quelques erreurs passagères, quelques fautes accidentelles; il a voulu dénoncer un vice de nature, inhérent au caractère même de sa nation et qui persiste à travers toute son histoire, un sens charnel qui a résisté à tous les châtiments comme à toutes les grâces, et qui, dans tous les temps, a porté les mêmes fruits. Son obstination actuelle n'est donc point étonnante. Un tel peuple ne saurait renier sa nature. Il y a là une condamnation fort radicale du judaïsme, et, depuis les jours de Jésus, les Pharisiens n'avaient point entendu de pareils accents. Étienne ne révèle cette pensée que peu à peu; il la comprime au début; il tient ses auditeurs en suspens; mais, à mesure qu'il avance, son intention se dévoile plus ouvertement et, d'époque en époque, s'exprime avec plus de netteté. Ses auditeurs recommencent à frémir et à s'agiter; Étienne implacable déroule lentement sous leurs yeux cette histoire humiliante, dans laquelle ils peuvent à chaque instant se reconnaître. Puis, quand il a tout dit, sen-

tant bien qu'il n'a plus de ménagements à garder, il laisse éclater sa pensée tout entière dans cette apostrophe : «Gens de col roide! etc.» Alors éclate aussi la fureur de ses adversaires, qui grincent des dents et se jettent sur lui. Mais ils l'interrompent trop tard; Étienne a tout dit; il s'abandonne à leur rage et son martyre achève son discours.

Cette mort héroïque a trop fait oublier la profondeur et la puissance de sa pensée. Étienne a laissé loin derrière lui Pierre et les autres héros dela Pentecôte. Il a forcé le judaïsme et le christianisme à mieux se définir, à affirmer plus nettement leurs principes et à se séparer. La négation des priviléges juifs, le droit de tous les hommes au royaume de Dieu, l'universalisme et le spiritualisme chrétiens sont les conséquences les plus prochaines de son discours. Le drame dans lequel il succombe, semble avoir été la suite et la répétition de celui qui mit fin à la vie du Sauveur. Il a continué l'œuvre de Jésus et préparé celle de l'apôtre des Gentils. Paul a dû entendre ce discours, et plus tard il put se le rappeler bien des fois, quand il fit à son tour la douloureuse expérience de l'invincible incrédulité de son peuple. Dans le chapitre IXe de l'épître aux Romains, a-t-il fait autre chose que de formuler dogmatiquement le décret de réprobation que nous trouvons exprimé dans le discours d'Étienne sous une forme historique?

CHAPITRE III.

Conversion de Paul. Triomphe du principe chrétien sur le principe juif.

(Actes IX, 4-22.)

C'est dans l'âme de Saul que s'est résolu, par le triomphe du principe chrétien, ce violent conflit soulevé par Étienne. Mais on ne peut bien comprendre la portée de cette conversion qu'après avoir défini son pharisaïsme.

I.

Saul était un juif helléniste, né à Tarse, en Cilicie. On a souvent accordé une trop grande importance à cette naissance dans l'un des centres les plus brillants de la civilisation grecque. L'influence de la Grèce sur le développement de sa pensée, paraît avoir été nulle. Les deux ou trois citations de poètes grecs que l'on rencontre dans ses épîtres ou ses discours (Act. XVII, 28; 1 Cor. XV, 33; Tit. I, 12), sont des vers devenus proverbes que Paul a pu entendre souvent répéter dans ses relations avec les païens. Il y a une parenté remarquable entre la manière d'écrire de Paul et celle de Thucydide; mais elle ne prouve que la ressemblance naturelle de leurs deux génies. Paul n'a point appris sa dialectique à l'école des sophistes ou des rhéteurs; elle a bien plus d'analogie avec celle du Talmud et des rabbins qu'avec celle de Platon ou d'Aristote. S'il écrit en grec, il pense encore en araméen; il ne semble avoir emprunté à la Grèce que son vocabulaire; avec ces éléments extérieurs, il s'est créé une langue à lui, originale et violente comme son génie. Quant à l'universalisme de sa pensée chrétienne, c'est dans cette origine helléniste moins que partout ailleurs qu'il en faut chercher la cause. Ce n'est point l'enfant de la ville de Tarse, c'est le pharisien de Jérusalem, nous le verrons plus tard, qui explique l'apôtre des Gentils.

Paul a pris soin lui-même, dans ses épîtres, de relever expressément la pureté de sa descendance hébraïque et la rigueur de son judaïsme. Notons la gradation significative qu'il établit Phil. III, 4-6, en énumérant ses avantages selon la chair: Circoncis le huitième jour, il appartient à la famille d'Abraham; dans cette famille, il appartient spécialement à la race d'Israël; dans cette race, il est issu de la tribu de

Benjamin, c'est-à-dire, de cette tribu qui, avec celle de Juda, forma, après le schisme, ce royaume où se maintint plus pure et plus vivante la grande tradition religieuse de l'Ancien Testament ; enfin, parmi les descendants de ces deux tribus juives, il a appartenu à la secte des Pharisiens, la plus rigide et la plus fidèle, au sein de laquelle il s'est encore distingué par des progrès surprenants et par un zèle persécuteur (Gal. I, 13).

Tout nous porte donc à croire que, s'il est né à Tarse, il a été, dès sa plus tendre enfance, élevé à Jérusalem où il avait une sœur mariée (Act. XXIII, 16). C'est ce que l'on peut conclure d'un passage des Actes (XXII, 3), que nous traduisons ainsi : « Je suis un homme juif, né à Tarse en Cilicie, mais élevé dans cette *ville-ci* aux pieds de Gamaliel, et soigneusement instruit dans la loi de mes pères [1]. » Voulant en faire un rabbi, ses parents sans doute l'avaient fait entrer dans l'école de l'illustre docteur pharisien, dont le nom est encore une des premières autorités de la Mischna. Saul y reçut l'éducation scolastique d'un rabbin ; il s'exerça durant des années à cette dialectique subtile, à cette herméneutique ingénieuse et raffinée qui caractérisait l'enseignement rabbinique. Cette méthode d'enseignement et de discussion avait été déjà arrêtée et formulée par Hillel, et l'on sait quelles traces profondes elle a laissées dans les grandes épîtres de Paul [2].

[1] Dans ce texte, les mots ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ne peuvent désigner que Jérusalem et non pas Tarse. Paul n'a pas été seulement instruit, πεπαιδευμένος, mais nourri et élevé dès sa plus tendre enfance à Jérusalem, ἀνατεθραμμένος. Dès lors s'évanouissent toutes les conjectures que l'on a faites sur une éducation grecque de Paul.

[2] Sur Hillel et sur Gamaliel, voy. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après le Talmud*, pp. 178, 187 et 239. Hillel, dont Gamaliel continuait la famille, la tradition et l'école, semble avoir été, autant qu'on peut affirmer quelque-chose en ces matières, l'Aristote de la théologie rabbinique. Il a

Mais ce qu'il importerait encore plus de connaître que la forme, c'est le fond même de cet enseignement. Paul, en effet, en devenant chrétien, n'a point fait table rase dans son esprit. La racine d'un grand nombre de ses idées chrétiennes ne se trouverait-elle pas dans sa foi première? Son système même tout entier est-il, en réalité, autre chose que le système du pharisaïsme transformé et retourné? Malheureusement nous n'avons sur les doctrines enseignées dans les écoles pharisiennes de cette époque, que des renseignements très-vagues et très-incomplets. Cependant il est bien certain que la théologie de l'apôtre repose sur une base générale empruntée au judaïsme. Pour déterminer cette base d'une manière précise, il n'est pas nécessaire de nous adresser à des documents extérieurs d'un crédit toujours contestable ; il suffit de noter, dans ses épîtres, les idées générales dont l'origine est dans le judaïsme. Nous fixerons ainsi le cadre traditionnel dans lequel s'est trouvée enfermée dès

classé et formulé les diverses règles de l'argumentation scolastique. Voici un exemple, cité par M. Derenbourg, de sa manière de discuter. Il s'agissait de savoir si le 15 Nizan, la Pâque tombant un samedi, il était permis ce jour-là d'immoler l'agneau pascal.

Hillel répondit oui, et établit son dire par trois raisons : 1° par un argument analogique : La loi du sabbat n'empêche pas le sacrifice quotidien ; le sacrifice pascal ne saurait donc être non plus interdit ; 2° par un argument *a fortiori :* Si le sacrifice quotidien dont l'omission n'entraîne pas le châtiment de l'extermination, l'emporte sur le sabbat, à plus forte raison la Pâque, dont l'omission est punie par l'extermination ; 3° par un argument exégétique : Il est ordonné que l'acte s'accomplisse *en son temps ;* si cela veut dire pour le sacrifice quotidien *malgré le sabbat*, cela doit avoir pour la Pâque la même signification. N'est-ce pas cette logique même que Paul met en usage dans ses discussions? Cf. 1 Corinth. IX ; Gal. III, 15 ; 2 Corinth. III, 7 ; Rom. V, 12. A côté de ces trois sortes d'arguments, il y en avait quatre autres non moins bien définies. C'était, on le voit, un *organum* complet qui s'enseignait dans les écoles, que Paul y a appris, qu'il possédait et employait à merveille.

le principe la pensée de Paul. Elle est restée bien plus juive qu'on ne le croit communément.

C'est de l'Ancien Testament que Paul tient les notions premières et fondamentales de son système : les notions de *Dieu*, de *révélation*, de *justice*, de *sainteté*. Il est essentiellement juif par ce que l'on pourrait appeler les catégories de son esprit, et par le point de vue général sous lequel il considère les rapports de Dieu et du monde. Le Dieu de Paul est celui de l'ancienne alliance ; c'est le Dieu d'Abraham, de Jacob, de Moïse, des prophètes ; c'est le Dieu unique et jaloux, le Créateur absolu de l'univers, qui donne à connaître dans ses ouvrages les caractères de sa divinité ; il est le seul Dieu vivant et vrai (1 Cor. VIII, 4-6 ; X, 26 ; Rom. I, 20, 23 ; 1 Thess. I, 9 ; 1 Tim. VI, 15, 16). Ce Dieu a été particulièrement le Dieu d'Israël en ce sens qu'il a traité avec lui une alliance spéciale et lui a confié le dépôt des oracles et des promesses (Rom. III, 2 ; IX, 4, 5) ; aussi l'Ancien Testament garde-t-il l'autorité d'une révélation divine (1 Cor. XV, 4 ; Gal. III, 8) ; c'est la révélation du Dieu Saint avec lequel il ne peut y avoir de paix que dans la sainteté parfaite de l'âme. De là cette haute idée à la fois religieuse et morale de la δικαιοσύνη, et l'idée corrélative du *péché*, dont le tragique conflit a été le ressort de tout le développement spirituel de l'apôtre.

Paul juge le monde païen comme faisaient les Pharisiens de son temps. Le paganisme est le royaume des ténèbres (2 Cor. VI, 14). Les païens ne connaissent plus Dieu ; ils adorent la créature au lieu du Créateur (1 Thes. IV, 5 ; Gal. IV, 8). Ils sont à la fois ἀπίστοι et ἀνόμοι (2 Cor. VI, 14 ; Rom. I, 24-26 ; 1 Cor. VI, 6). Enfin, par opposition aux Juifs, ils sont essentiellement des ἁμαρτωλοί (Gal. II, 15).

C'est encore au pharisaïsme que Paul doit ses idées sur les anges et les démons. Partagés en diverses classes, les anges

forment l'entourage de Dieu (Col. I, 16; Rom. VIII, 38). Ils prennent part au gouvernement du monde et accompagneront le Christ au moment de sa *parousie* (1 Thess. IV, 16). Enfin, l'idée d'une intervention des anges, dans la promulgation de la loi sur le mont Sinaï (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, Gal. III, 19)[1], appartient aussi au judaïsme de cette époque.

A cette armée des anges, est opposée celle des démons dont Satan est le chef. C'est lui qui jadis, sous la forme du serpent, séduisit Ève (2 Cor. XI, 3); depuis lors, il ne cesse d'agir pour entraîner les hommes au péché (1 Thess. III, 5; 1 Cor. VII, 5), ou pour les tourmenter en les affligeant de peines physiques (1 Cor. V, 5; 2 Cor. XII, 7). Son domaine propre est le paganisme, et c'est à lui que s'adresse en réalité le culte des idolâtres. Il est le dieu du présent siècle par opposition à Christ, le roi du siècle à venir (2 Cor. IV, 4).

Pour Paul, en effet, comme pour les Pharisiens, l'histoire de l'humanité se divise en deux grandes périodes: le siècle actuel et le siècle futur (Éph. I, 21). Celui-ci doit être inauguré par le retour glorieux du Christ que l'apôtre se représente sous les mêmes conditions que les autres disciples de Jésus (1 Cor. VII, 29; 1 Thess. IV, 16; V, 1; 2 Thess. I, 7; 1 Cor. XV, 51, 52). La première période était une période de péché, de souffrance et de mort; la seconde sera une période de sainteté et de vie. Adam est le chef de l'humanité ancienne, le Messie, celui de l'humanité nouvelle.

On sait aussi que la doctrine de la prédestination, dont les racines sont dans l'enseignement prophétique de l'Ancien Testament, avait été développée et formulée dans les écoles pharisiennes. Il ne faut donc point douter que la prédestination paulinienne n'ait encore là son origine. La doctrine

[1] Cf. Actes VII, 53; Joseph. *Ant.* XX, 5, 3, et Deutér. XXXIII, 2, d'après les LXX.

de la résurrection et celle du jugement dernier dérivent de la même source. «Les Pharisiens, nous dit Josèphe, pensent que tout ce qui arrive a été arrêté à l'avance par le destin. Ils ne suppriment point pour cela l'effort de la liberté humaine; car il a plu à Dieu qu'il y eût une fusion entre l'arrêt du destin et la volonté de l'homme, soit pour la pratique de la vertu, soit pour celle du vice. Ils croient que les âmes possèdent une force immortelle et qu'il y a sous terre des récompenses et des châtiments pour ceux qui, pendant leur vie, ont pratiqué la vertu ou le vice; que les âmes des uns y restent éternellement enfermées, tandis que celles des autres reviendront facilement à la vie[1].»

Enfin, n'est-ce point encore à la théologie rabbinique que Paul est redevable de ses vues anthropologiques? Il n'a pas inventé en effet cette division de l'être humain en σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, qui a ses racines dans le langage même de l'Ancien Testament. L'idée du péché originel, héréditaire dans la descendance d'Adam, semble également avoir été formulée par le pharisaïsme. On le voit, c'est un corps de doctrines complet, cohérent et systématique, que Saul s'est formé aux pieds de Gamaliel. Ce système a été profondément modifié; mais, dans le nouvel édifice, il est facile encore de reconnaître les éléments principaux et les grandes lignes de la construction primitive. L'histoire de la pensée de Paul, que nous voulons raconter, n'est pas autre chose que celle de la transformation progressive, sous l'influence du principe chrétien, de ce pharisaïsme théologique qui fut sa croyance première.

L'âme de cette foi pharisienne de Saul était l'espérance messianique (2 Cor. V, 16). Cette espérance exaltait son

[1] Nous citons ce passage tel qu'il a été rétabli et traduit par Derenbourg, *op. cit.*, p. 123.

cœur et enflammait son imagination. Ses convictions faisaient sa vie, et il s'abandonnait à elles sans réserve. Mais précisément cette ardeur sérieuse, ces saintes exigences, ces besoins profonds, cette logique absolue que Paul apportait dans son pharisaïsme, devaient contribuer plus que toute autre chose à l'en faire sortir en le poussant plus loin.

Notons ici le trait dominant de son caractère qui tend à faire comprendre, sinon à expliquer, le grand changement survenu en lui. Ce trait de nature a été la *passion de l'absolu.*

Paul, en effet, est un esprit entier, tout d'une pièce, dont le premier besoin est la logique. Il voit toutes les conséquences dans leur principe et il retrouve chaque principe dans chacune de ses diverses conséquences. Ne lui parlez point de nuances, d'accommodements ou de compromis ; c'est toujours par une négation radicale qu'il va à une affirmation absolue. Il est d'un tempérament intellectuel naturellement intolérant. L'erreur et la vérité, loin d'être pour lui des degrés divers, restent, comme le bien et le mal, en contradiction radicale. Ne nous étonnons donc point qu'un esprit de cette trempe n'ait pas hérité de la largeur de vues et de la modération de caractère qui distinguaient son maître Gamaliel. Lui-même s'est peint à cette époque de sa vie tel qu'il a dû être. «Vous savez ma conduite première dans le judaïsme ; je surpassais en zèle la plupart de mes compagnons d'âge, me montrant particulièrement jaloux des traditions de mes pères» (Gal. I, 13). L'enseignement des rabbins, les données prophétiques de l'Ancien Testament, les rêves théocratiques de ses contemporains, il a tout accueilli, tout exagéré, précisé et formulé en un ensemble cohérent et complet. C'était tout un monde idéal que le pharisien contemplait en lui-même. Mais plus il s'attachait à ces espérances, plus il devait souffrir de l'état actuel des choses. Quelle contradiction douloureuse pour son

âme, entre cette vision lumineuse du dedans et la situation si sombre de son peuple au dehors ! Or, cette contradiction était, dans le point de vue pharisien, sans issue possible. L'avenir paraissait encore plus triste et plus menaçant que le présent. N'est-ce point ce sentiment amer, cette contradiction, supportée avec impatience, qui expliquent sa haine furieuse contre la secte nouvelle des chrétiens, dont les progrès scandaleux hâtaient la décomposition inévitable du judaïsme ?

Par un autre côté, Saul n'aboutissait pas à une contradiction moins désespérante. Il y avait, chez ce pharisien, quelque chose de plus *absolu* que son esprit : c'était sa conscience. Elle aurait cherché vainement à se contenter d'une demi-justice ; il ne lui fallait rien moins que la pleine sainteté. Or, cet idéal de la sainteté se dressait devant elle dans la loi écrite ; c'est avec cette loi qu'elle entre donc en une lutte continue et inégale, dans laquelle elle est toujours fatalement vaincue. Chaque effort nouveau aboutit nécessairement à une défaite plus humiliante. Il nous a lui-même raconté cette lutte douloureuse dans le chapitre septième de l'épître aux Romains. «C'est par la Loi que j'ai connu le péché, car je n'aurais point connu la convoitise si la Loi n'avait dit : Tu ne convoiteras point. Mais, prenant occasion du commandement, le péché a produit en moi toutes sortes de convoitises ; car, sans loi, le péché est mort. Sans loi, jadis, je vivais ; mais, le commandement étant venu, le péché a repris vie, et moi je suis mort ; et le commandement, qui m'était donné pour la vie, se trouve me donner la mort» (Rom. VII, 7-12). Ainsi, Paul voyait la puissance elle-même, en laquelle il se confiait pour être sauvé, s'élever contre lui et l'accabler. C'était encore une voie sans issue, au terme de laquelle il ne pouvait trouver que le désespoir (Rom. VII, 24).

Il était sans doute au milieu de ces expériences, quand il

rencontra Étienne. Avec le tempérament que nous lui connaissons, il est bien permis de penser qu'il dut se trouver au nombre de ces juifs d'Asie et de Cilicie qui soutenaient, contre le disciple de Jésus, la cause du Temple et de la Loi (Act. VI, 9). Il n'a pas dû résister à la tentation de rompre avec lui quelques lances théologiques ; il a entendu son discours ; il a assisté à sa mort ; les arguments et la foi sereine d'Étienne n'ont pas laissé sans doute que de l'émouvoir et de le faire réfléchir. Peut-être alors a-t-il senti dans sa conscience, pour la première fois, l'aiguillon de Jésus (Act. XXVI, 14). Cependant, ce n'est point là ce qui l'a fait chrétien. Non-seulement Paul ne rapporte pas sa conversion à Étienne, mais il a exclu très-positivement cette explication, quand il a affirmé solennellement qu'il n'a été enseigné par aucun homme, et qu'il ne tient son évangile d'aucun homme.

Entre la mort d'Étienne et les premières prédications chrétiennes de Paul à Damas, il est survenu dans sa vie un fait mystérieux auquel Paul rapporte sa conversion et son apostolat, et dont il faut établir maintenant le vrai caractère.

II.

Le livre des Actes contient trois récits de cet événement. Luc le raconte directement une première fois (IX, 1-22). Puis il met encore deux fois la même narration dans la bouche de Paul (XXII, 1-21; XXVI, 9-20).

Ces trois relations présentent quelques différences. D'après Act. IX, 7, les compagnons de Paul ont entendu la voix qui lui parle; d'après XXII, 9, ils ne l'ont point entendue. D'après IX, 7, ils n'ont vu personne ; d'après les deux autres récits, ils ont vu au moins une lumière éclatante. D'après le premier récit, ils restent debout, d'après le troisième, ils sont tombés à terre. Enfin, les paroles que Jésus est

censé avoir adressées à Paul, ne sont point les mêmes dans les trois récits. Ce que le Sauveur lui dit XXVI, 16, est mis dans la bouche d'Ananias XXII, 14.

D'où proviennent ces différences? On a cru quelque temps, dans l'école de Schleiermacher, pouvoir les expliquer par la diversité des sources que l'auteur aurait fait entrer dans son récit; mais une comparaison, même superficielle, des trois narrations prouve avec la dernière évidence qu'elles ont été rédigées par la même main, et n'ont qu'une seule et même origine. Il n'y a donc pas lieu, comme on l'a fait quelquefois, de rechercher quelle est la plus fidèle.

Ces différences auraient-elles une raison dogmatique, et répondraient-elles à un but particulier poursuivi par l'auteur? Baur l'a pensé. Dans le premier récit, dit-il, racontant le fait à un point de vue objectif, l'historien s'applique à en montrer, par les circonstances extérieures, toute la réalité. Les deux autres récits, placés dans la bouche de Paul, sont faits à un point de vue plus subjectif[1]. Mais on se demande ce que signifie ici cette distinction. Paul, parlant devant les juifs à Jérusalem, ou devant Agrippa, avait-il moins d'intérêt que Luc à prouver la réalité extérieure du fait? Fût-elle aussi légitime qu'elle est arbitraire, cette explication n'expliquerait encore rien du tout. Insistant sur la réalité objective du miracle, le premier récit, nous dit-on, veut que les compagnons de Paul aient entendu la voix céleste; mais dans le même but, pourquoi n'ajoute-t-il pas, avec le deuxième récit, qu'ils virent la lumière, et, avec le troisième, qu'ils tombèrent tous à terre au lieu de rester debout? Ces deux dernières circonstances ne sont-elles pas aussi propres que la première à prouver la réalité extérieure de l'apparition, et pourrait-on nous dire en quoi elles conviennent

[1] Baur, *Paulus*, p. 72 et 73. 2e édit.

mieux au point de vue subjectif des deux derniers récits qu'au point de vue objectif du premier?

Ne pouvant accepter cette explication, M. Zeller en a donné une autre: d'après lui, ce n'est point à un intérêt dogmatique, mais à la fantaisie littéraire que l'auteur a obéi; il ne se pique pas d'exactitude historique; il s'inquiète assez peu de se contredire lui-même, et ses contradictions nous prouvent que, dans ses récits, l'imagination pieuse a toujours eu le premier rôle. Mais faudra-t-il admettre que notre auteur modifie sa première narration pour l'unique plaisir de la varier, et que, pour éviter la monotonie, il est allé jusqu'à se contredire? Est-il bien exact d'affirmer, malgré le témoignage contraire de son prologue, que l'auteur du troisième Évangile et du livre des Actes n'a aucun souci de la vérité historique? Ne le voyons-nous pas, tourmenté du scrupule de l'exactitude, faire constamment effort pour remonter aux sources, aux premiers témoins, et expliquer les faits dans leur origine et leur suite véritables? S'il a échoué quelquefois, n'a-t-il pas réussi à faire prendre certaines parties de son livre pour le journal d'un compagnon même de l'apôtre Paul? Est-il bien juste d'accuser de fantaisie et d'arbitraire l'homme qui a écrit les derniers chapitres des Actes?

Ces différences restent absolument inexplicables pour tous ceux qui admettent que l'auteur en a eu conscience, et a essayé de les faire servir à quelque intérêt littéraire ou doctrinal. Il est bien évident, pour tout esprit libre, qu'elles ne sont point *voulues* et qu'elles ont complétement échappé à l'attention de l'écrivain. Elles sont de même nature que ces différences que l'on constate toujours entre les répétitions les plus fidèles d'un même récit. Leur raison est dans leur insignifiance même. Elles ne peuvent en aucune façon porter atteinte à la réalité du fait; elles se produisent sur quelques points extrêmes, à la circonférence la plus extérieure de la

narration; elles ne portent pas même sur les circonstances qui ont accompagné le miracle, mais sur les impressions subjectives que les compagnons de Saul ont reçues de ces circonstances. Sur ce point, le récit pouvait d'autant plus varier que ces impressions n'ont pas dû être identiques chez tous, ni, chez tous, exactement constatées.

Arguer de ces différences, pour nier le caractère historique du récit, nous paraît donc un procédé violent et arbitraire. Se laisseraient-elles parfaitement concilier, ou même n'existeraient-elles pas du tout, ceux qui ne veulent point admettre le miracle ne repousseraient pas avec moins de décision le témoignage du livre des Actes. Comme Zeller l'avoue franchement, leur négation tient à une conception philosophique des choses, dont la discussion ne rentre point dans le cadre des recherches historiques[1].

Pour notre part, nous ne pouvons écarter aussi facilement ce triple récit. Nous le trouvons deux fois répété à la fin du livre, dans ce fragment où la plupart des critiques s'accordent à reconnaître le témoignage authentique d'un ami de l'apôtre. Il est donc naturel de penser que la narration de Luc dérive du témoignage de Paul lui-même, et il ne reste plus qu'à savoir dans quelle mesure les affirmations de l'apôtre, dans ses épîtres, viennent le confirmer.

Paul ne sait absolument rien, et c'est là le point essentiel, d'un acheminement progressif, d'une conversion graduelle à l'Évangile. Le souvenir qu'il a gardé toute sa vie de cette conversion, est celui d'un événement foudroyant, qui l'a surpris en plein judaïsme et l'a jeté, malgré lui, dans une voie nouvelle. Il a été conquis et dompté de haute lutte (Phil. III, 12). C'est un rebelle vaincu que Dieu traîne en triomphe à travers les peuples (2 Cor. II, 14). S'il prêche l'Évangile, il

[1] Zeller, *Die Apostelgeschichte*, p. 197.

n'en peut tirer aucun sujet de gloire ; il *doit* évangéliser, c'est une nécessité supérieure à laquelle il ne peut se soustraire. Il est là, comme un esclave à la chaîne (1 Cor. IX, 15-18).

Indépendamment de cette impression générale, nous avons de lui trois déclarations expresses qu'il faut étudier de plus près.

Le premier passage, où Paul, d'une manière indubitable, parle de sa conversion, est le texte Gal. I, 12-17. Il ne la décrit ici que comme un fait intérieur. Un jour, il a plu à Dieu, qui l'avait mis à part dès le ventre de sa mère, *de révéler son Fils en lui,* afin qu'il allât le prêcher aux païens. Paul rapporte au même moment et à la même cause sa conversion et son apostolat. Voulant uniquement relever l'origine divine et l'indépendance absolue de son Évangile, il ne s'arrête qu'au côté intérieur de sa conversion (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), et ne parle nullement des moyens particuliers que Dieu a employés pour produire en lui cette œuvre de sa grâce. Deux observations montreront que l'idée d'une révélation miraculeuse et directe de Christ n'en est pas moins au fond de ce passage. 1° Tout en ramenant sa conversion à la grâce de Dieu, comme à sa cause première, Paul, en même temps, l'attribue à une intervention personnelle de Jésus, comme à sa cause prochaine et effective. Cela ressort avec évidence du premier verset de l'épître, où le nom de Jésus se présente avant le nom même de Dieu ; cela est expressément indiqué au verset 12, où Jésus-Christ n'est plus seulement l'objet, mais aussi l'auteur de la révélation divine[1]. 2° Paul se représente cette conversion comme un fait soudain, comme un événement nettement déterminé, rattaché à cer-

[1] Δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ. Ce dernier génitif est un génitif subjectif, comme disent les grammairiens. Il désigne non l'objet, mais l'auteur, le *sujet* de la révélation, comme le prouvent les mots avec lesquels ceux-ci sont en antithèse, παρὰ ἀνθρώπου (Gal. I, 12).

taines circonstances extérieures de temps et de lieu. Il sait, par exemple, qu'elle est survenue au milieu de la guerre qu'il faisait aux Chrétiens et l'a surpris dans son zèle persécuteur. Il se rappelle, de plus, qu'elle a eu lieu aux environs de Damas (Gal. I, 17), et qu'à partir de ce moment, sa vie a pris une direction tout opposée. Ainsi, dans ses trois points essentiels, l'intervention personnelle de Jésus-Christ, le temps et le lieu de cette apparition, le récit des Actes se trouve indirectement, mais nettement confirmé.

Si, dans ce passage de l'épître aux Galates, Paul relève uniquement le côté intérieur de sa conversion, nous le voyons par contre insister sur le côté extérieur, *objectif*, d'une façon non moins exclusive, dans les deux autres textes qui restent à étudier. Le premier est 1 Cor, IX, 1 : «Ne suis-je pas *apôtre*, n'ai-je pas *vu* le Seigneur Jésus?» Paul rattache ici sa vocation apostolique à cette apparition du Ressuscité, qu'il a eue en partage, comme l'effet à sa cause.

La réalité objective de cette apparition ressort encore mieux du second passage (1 Cor. XV, 8), où Paul la met sur la même ligne que celles dont les Douze ont été les témoins. «En dernier lieu et après tous les autres, Christ m'est apparu à moi aussi comme à un avorton.» Ces derniers mots (ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι) doivent être relevés. Une seule interprétation est possible; c'est celle qu'en donnait déjà Grotius, et que Baur a acceptée. Un ἔκτρωμα ne peut être qu'un fœtus arraché violemment et avant terme au sein maternel : ce que Grotius exprime très-heureusement dans ces mots, rappelés par Baur : *hoc ideo dicit, quia non longa institutione ad Christianismum perductus fuit, quo esset velut naturalis partio, sed vi subita, quomodo immaturi partus ejici solent*. Pourrait-on mieux indiquer le caractère objectif de la violence exercée sur l'âme de Paul au moment de sa conversion?

Mais, quoi qu'il en soit du fait lui-même, il n'est pas un seul critique aujourd'hui qui ne reconnaisse que Paul a gardé toute sa vie la ferme conviction d'avoir été le témoin d'une apparition extérieure du Christ ressuscité. Baur prétend seulement que l'apôtre n'en parlait qu'avec réserve et une sorte de pudeur, comme sentant instinctivement lui-même qu'il se trouvait là sur un terrain trop mouvant. Mais sur quoi fonde-t-on cette affirmation? Les deux passages de l'épître aux Corinthiens, où le fait extérieur est uniquement relevé, sont-ils moins importants que le passage des Galates, où le côté intérieur est surtout mis en lumière? Si Paul fonde sur celui-ci l'indépendance de son Évangile, ne donne-t-il pas celui-là comme la preuve et la cause de son apostolat? D'où sait-on dès lors que Paul ne parlait de cette apparition qu'avec timidité? Nous pouvons hardiment affirmer le contraire. S'il n'en parle qu'en passant et pour mémoire dans son épître aux Corinthiens, c'est que les Corinthiens la connaissaient déjà. L'apôtre, dans les premiers versets du chapitre XVe, ne fait que résumer son enseignement antérieur, et, parmi les faits capitaux qu'il racontait avant tout (ἐν πρώτοις), il mentionne à sa place cette apparition de Jésus ressuscité. N'est-il pas vraisemblable dès lors, qu'il avait dû raconter ce grand fait en détail, et faire à Corinthe un récit analogue à celui que nous avons dans le livre des Actes?

Le témoignage de Paul subsiste donc formel, incontestable; mais, s'il n'est pas permis d'en détourner le sens, n'en peut-on amoindrir la portée? Ce témoignage, dit-on, prouve bien que Paul a cru à la réalité de cette apparition, mais rien de plus. Le moyen de passer de cette appréciation personnelle et subjective à la réalité extérieure? Sans doute, la critique peut ainsi pousser ses exigences jusqu'à un point où toute démonstration devient nécessairement impossible. Ce dernier raisonnement ne tend à rien moins qu'à suppri-

mer toute certitude historique, car l'histoire, en définitive, ne repose que sur une série de témoignages subjectifs et individuels. Au sein de ce scepticisme général, adversaires et défenseurs restent également désarmés; la négation n'est pas plus légitime que l'affirmation. Mais le témoignage de Paul est un fait et, comme tel, a bien eu une cause et demande une explication. Le déclarer inexplicable, comme Baur semble le faire, c'est laisser la porte ouverte au surnaturel. M. Holsten, le plus fidèle et le plus hardi de ses disciples, l'a très-bien senti. Dans un travail fort remarquable, il a mis tout en œuvre, la logique la plus serrée et l'observation la plus pénétrante, pour expliquer l'origine et la formation naturelle de cette conviction dans l'âme de l'apôtre. Le problème psychologique que cette conviction propose à la critique, est-il résolu? Personne, je crois, ne voudrait l'affirmer. M. Holsten lui-même, après tous ses efforts, en doute encore; il n'a pas voulu, déclare-t-il, plaider la vérité mais seulement la possibilité de son explication. Elle revient essentiellement à l'hypothèse déjà bien ancienne d'une vision. Saul trouvait dans le messianisme traditionnel les principaux traits de la figure du Christ qu'il prétend lui être apparue. Ainsi tous les éléments de la vision sont là sous la main. D'un autre côté, Paul avait des dispositions naturelles à l'extase; sa complexion physiologique, non moins que sa constitution spirituelle, l'y prédisposait. Il était d'une nature nerveuse, aisément surexcitée, d'un tempérament sanguino-bilieux, et de plus maladif, sujet probablement à des attaques d'épilepsie (2 Cor. XII, 7). Qu'il ait eu des révélations, des visions, ses épîtres et le livre des Actes en font foi; il parlait *en langues*, il faisait des miracles, il avait le don de prophétie et se glorifie souvent de ses charismes pneumatiques (1 Cor. XIV, 18; Gal. II, 2; 2 Cor. XII, 1-9). Qu'est l'apparition du Christ au moment de sa

conversion, sinon la première de ses visions extatiques et celle qui a donné naissance à toutes les autres[1] ?

Il y aurait beaucoup à dire sur les détails, plus que contestables, de cette argumentation. C'est le passage 2 Cor. XII, 1-9, qui en forme le vrai centre et qui réellement en est l'unique point d'appui. Or, non-seulement il ne peut établir la thèse de M. Holsten, mais nous croyons que, bien compris, il fournit contre elle une preuve décisive; il démontre que Paul, loin d'assimiler l'apparition du Christ, au moment de sa conversion, aux visions qu'il eut depuis, établissait entre elle et ces dernières une différence réelle.

Au commencement du chap. XII, Paul est dans le dessein de faire un récit complet de ses visions; il commence par la première, qui, loin de se confondre avec sa conversion, lui est postérieure au moins de quatre ou cinq années (πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων). Il se fait violence pour révéler au dehors ce côté intime de sa vie ; dès le verset 5, cette répugnance, cette sainte pudeur l'arrête et fait subitement prendre à sa pensée un cours opposé. Au lieu de se glorifier de ses priviléges, il ne se glorifiera que de ses faiblesses. Ainsi, les visions que Paul rappelle dans ce passage, il ne les a jamais racontées; et, au moment où les mépris de ses adversaires allaient l'y contraindre, il s'arrête et laisse retomber le voile sur ces profondeurs de sa vie spirituelle. Ces extases, ces visions n'appartiennent point à son ministère; elles ne sont point pour les autres, mais uniquement pour Dieu et pour lui : εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν (2 Cor. V, 13). Or, Paul est bien loin de parler de sa conversion comme il parle de ses visions; il n'éprouve ni répugnance ni embarras

[1] Holsten, *Zum Evangelium des Petrus und des Paulus.* — *Christusvision des Paulus.* Rostock, 1868.

à la raconter; elle faisait un des points principaux de sa prédication. Il parlait, en un mot, de l'apparition qu'il avait eue en partage, avec la même assurance que les Douze parlaient de celles dont ils avaient été les témoins. Ce fait n'appartenait pas à la sphère de sa vie intime et personnelle qu'il indiquait par ces mots εἴτε ἐξέστημεν, mais à celle de sa vie apostolique, très-bien caractérisée par ceux-ci εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Paul avait donc le sentiment très-net d'une différence essentielle entre ces deux ordres de faits, comme entre ces deux sphères de sa vie.

Il faut faire une seconde remarque, non moins décisive. Paul sait que ses visions sont des charismes pneumatiques ; ce sont des effets de l'Esprit, et il les ramène à l'action de l'Esprit comme à leur véritable cause, tandis qu'il attribue sa conversion à une intervention personnelle et corporelle de Jésus ressuscité. Dans le phénomène des visions, Paul est enlevé, ravi en extase ; il est emporté jusqu'au troisième ciel. Dans sa conversion, c'est Jésus qui est descendu au devant de lui et l'a surpris au milieu de sa vie ordinaire. Paul ne dit nulle part que, dans ses visions pneumatiques, il ait vu la personne du Christ. Il sait fort bien, et c'est une conviction arrêtée chez lui comme chez les autres apôtres, que le Sauveur est remonté à la droite de Dieu et qu'il reste contenu et caché dans le ciel, jusqu'au moment de sa parousie. Aussi Paul, qui a eu plusieurs visions, affirme-t-il qu'il n'a vu le Ressuscité qu'*une seule fois*, et que cette apparition a été la dernière de Jésus sur la terre. Il faut donc qu'il y ait eu, dans la conscience même de l'apôtre, une ligne de démarcation bien tranchée entre ces apparitions dont la série est close (ἔσχατον δὲ πάντων, 1 Cor. XV, 8), et les extases et les visions qui continuèrent durant tout l'âge apostolique. D'où vient cette distinction très-nette, sinon du sentiment que les apparitions du Ressuscité avaient un caractère de

réalité objective que n'avaient plus les visions spirituelles de l'extase?

De plus, il nous semble que la doctrine de Paul sur la résurrection du corps, a pour base le souvenir d'une impression particulière que l'apôtre avait reçue du corps ressuscité de Jésus. Certaines de ses paroles ne s'expliquent bien que par là (1 Cor. XV, 49, 53, 54; Phil. III, 21; Rom. VIII, 23). Où Paul aurait-il puisé, par exemple, l'idée d'un *corps spirituel?*

Enfin, si l'apparition de Christ à Paul a été une vision intérieure, celle-ci ne peut plus être la cause, mais le produit de sa foi; car on se demande comment l'âme de Saul le pharisien, si elle n'était pas déjà chrétienne, aurait pu créer une telle vision; et, d'un autre côté, si Paul était chrétien avant ce moment, comment a-t-il pu y rattacher sa conversion? L'énigme d'une telle transformation devient encore plus obscure. Les ingénieuses explications de M. Holsten ne lèvent pas le mystère[1].

Ces considérations nous paraissent enlever tout appui exégétique à l'hypothèse d'une vision. Mais nous ne voulons point oublier que la question de la conversion de Saul ne peut se résoudre pleinement d'une manière isolée. Elle se rattache et se lie d'une manière indissoluble à celle de la résurrection même de Jésus-Christ. La solution qu'on donnera à la première, dépend de celle que l'on a donnée à la seconde. Celui qui accepte la résurrection du Sauveur serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas, ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans

[1] Voy. les excellentes critiques de cette hypothèse d'une vision, insérées par Beyschlag dans les *Studien und Kritiken*, années 1864 et 1870.

l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision, fut-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors transporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique, et nous ne pouvons l'y poursuivre.

III.

Il reste à préciser la signification et la portée dogmatiques de cette conversion. Elle est le fait générateur, non pas seulement de la vie apostolique de Paul, mais encore de sa théologie.

Nous y trouvons, à l'état d'expériences morales et de sentiments, toutes les grandes idées et les grandes antithèses qui caractérisent son système. Cette conversion est le fruit de la grâce de Dieu, qui s'y manifeste comme une puissance supérieure triomphant de la volonté individuelle. Paul se relève captif de cette grâce divine à laquelle il va désormais s'abandonner sans condition ni réserve (Gal. I, 15). Voilà, en fait, les deux termes de cette antithèse générale qui dominera sa pensée: Dieu et l'homme, la grâce et la liberté, la foi et les œuvres.

Dans le sein de cette large antithèse, il en faut noter une autre qui s'accuse encore plus vivement. Je veux parler de l'opposition radicale qui se manifeste ici entre la loi et la foi, l'Évangile et le judaïsme.

Les autres apôtres étaient venus à Christ par la porte de l'Ancien-Testament et des prophéties. C'était comme une échelle ascendante qu'ils avaient gravie lentement et au sommet de laquelle ils trouvaient Jésus. Jamais la loi et l'Évangile n'avaient été, à leurs yeux, en contradiction; ils n'ont jamais eu besoin de renoncer à l'ancienne alliance pour entrer dans la nouvelle, et là est la vraie cause de leurs hési-

tations et de leur embarras en face de la grande révolution qui va s'accomplir.

Paul s'est trouvé, dès le commencement, dans une situation essentiellement différente. L'Évangile et le judaïsme lui sont toujours apparus en contradiction radicale et absolue (Phil. III, 6, ss.). L'antithèse existait dans son esprit avant sa conversion; elle existe encore après. Saisie par la grâce de Dieu, sa conscience est brusquement et violemment emportée d'un extrême à l'autre extrême opposé. Son passage à l'Évangile a donc été, avant tout, la négation positive de son passé. Voilà pourquoi sa pensée et sa vie se sont développées tout entières dans cette lutte entre le judaïsme et le christianisme, les vieilles choses et les choses nouvelles. Les deux termes de ce dualisme sont restés les deux pôles entre lesquels se meut toute sa théologie. Dans cette conversion, nous voyons admirablement se manifester l'impuissance absolue du principe ancien, la justification par les œuvres de la loi, et triompher le principe nouveau, la justification par la foi et la grâce de Dieu (Rom. VII, 24, 25). Tout le système de Paul est là comme en germe; nous n'aurons plus qu'à en suivre le développement progressif durant toute sa vie.

On voit combien on se trompe, quand on cherche dans l'hellénisme de Paul l'origine de son universalisme chrétien. Cette origine se trouve bien plutôt dans son pharisaïsme rigide. Si Saul, pourrions-nous dire, avait été moins juif, Paul apôtre aurait été moins affranchi et moins audacieux. Son œuvre eût été moins radicale, si son âme avait été d'abord moins asservie. Dieu n'a pas choisi un païen pour en faire l'apôtre du paganisme. Un païen aurait pu se laisser séduire, comme cela est arrivé à l'église du second siècle, par la tradition du judaïsme, la hiérarchie de son clergé ou les splendeurs de son culte. Au contraire, Dieu prend un pharisien. Mais ce pharisien a fait l'expérience la plus entière de la va-

nité des cérémonies extérieures et du joug écrasant de la loi. Il n'est pas à craindre qu'il regarde jamais en arrière et soit tenté de rétablir ce que la grâce de Dieu a si bien détruit (Gal. II, 18). Le judaïsme est absolument vaincu dans son âme, parce qu'il est absolument remplacé.

CHAPITRE IV.

Genèse de l'Évangile de Paul.

Il reste à nous rendre compte du principe de l'Évangile de Paul, et des principaux éléments qui, dès l'origine, sont entrés, comme des facteurs essentiels, dans la genèse de sa pensée chrétienne.

Le principe de son Évangile nous est donné, nous venons de le voir, dans sa conversion elle-même. Paul l'a très-bien défini dans ces trois mots, par lesquels il caractérise le contenu essentiel de cette révélation divine. *Il plut à Dieu de révéler son fils en moi*, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal. I, 16). L'objet de cette révélation fut donc la personne même de Christ. Il ne s'agit point ici, nous l'avons déjà fait remarquer, de la manifestation extérieure qui accompagna sa conversion, mais d'une révélation, d'une illumination intérieure. Un voile dérobait aux yeux du Pharisien la gloire divine du crucifié. La croix était un *mystère* et un *scandale* (1 Cor. I, 18-24; II, 9, 10). Ce voile maintenant est levé. Du même coup, ce qui paraissait lumineux s'obscurcit, ce qui était obscur s'illumine. La lumière la plus éclatante jaillit soudain des ténèbres les plus épaisses. Nous trouvons un souvenir très-précis et très-vivant de ce merveilleux phénomène dans un passage vraiment intraduisible en notre langue : Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν

προσώπῳ χριστοῦ (2 Cor. IV, 6). A cette heure décisive, il vit resplendir, sur le front même de la victime du Calvaire, la gloire divine du *Fils de Dieu.*

Mais dans ces mots ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, il y a bien plus encore. Dans la même épître aux Galates, un peu plus loin, voulant caractériser sa vie depuis sa conversion, Paul s'écrie : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi* (II, 20. Phil. I, 21. Col. III, 4). Cette conversion a donc été autre chose qu'une simple illumination. Il s'est fait en son âme une crise profonde : le *moi* ancien a succombé, un *moi* nouveau a surgi, dont le principe vital est Christ lui-même. Sa conversion n'a donc pas été autre chose que l'entrée spirituelle, la naissance de Christ en son âme.

Telle est la pleine signification de ces mots ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί. Nous trouvons ici, pour la première fois, cette préposition ἐν qui revient si souvent dans le langage de l'apôtre et marque toujours une communion mystique indéfinissable.

Telle est la source mystérieuse de sa vie. Nous sommes en même temps à la racine de sa pensée; on voit à quelles profondeurs elle descend ; c'est dans ces profondeurs qu'elle puise incessamment cette sève si riche qui la rajeunit toujours et l'empêche de jamais se flétrir. Si la théologie de Paul n'était qu'un système abstrait, il y a longtemps déjà qu'elle aurait disparu ; on ne la trouverait plus que dans l'histoire de la philosophie, véritable herbier des idées mortes et desséchées. Mais elle vit et se montre encore féconde, parce qu'elle est la manifestation de la vie immortelle de Christ lui-même.

Mais quel est ce Christ qui est ainsi devenu le principe de la nouvelle conscience et de la nouvelle vie de l'apôtre ? Le texte 2 Cor. V, 15-17, vient sur ce point préciser de la manière la plus nette et compléter le passage des Galates que nous venons d'étudier. «Nous sommes possédé de l'a-

mour de Christ, estimant que si *un* est mort pour tous, tous aussi sont morts. Il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux; désormais nous ne connaissons plus personne selon la chair. Et, si même nous *avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi.* Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses vieilles sont passées, toutes choses ont été faites nouvelles.» Qu'est-ce que connaître Christ selon la chair, et avoir cessé de le connaître sous ce rapport? Ces mots ne peuvent désigner, dans la vie de l'apôtre, que la période qui a précédé sa conversion. Or, quel est le Christ que Paul a connu avant ce moment? Ce n'est point la personne humaine et historique de Jésus de Nazareth, dans laquelle précisément il ne reconnaissait pas le Christ. Le seul Christ qu'il ait connu avant sa conversion, c'est le Messie juif, un Messie national, particulariste, triomphant d'une manière charnelle. Or ce Christ, il ne le connaît plus. Jésus, en mourant et en ressuscitant, a détruit cette notion charnelle du Messie, et est apparu dans sa mort et sa résurrection comme un Christ nouveau, un Christ κατὰ πνεῦμα. Mais tous les Chrétiens n'en étaient pas là; un grand nombre, oubliant la croix, voilaient le vrai caractère de Jésus sous la gloire charnelle du Messie juif, et dès lors ne connaissaient plus qu'un Christ selon la chair, c'est-à-dire un Christ, moins la mort et la résurrection. C'est ce Jésus tout autre (Ἰησοῦν ἄλλον) que les adversaires de Paul prêchaient à Corinthe (2 Cor. XI, 4). Pour Paul, en effet, il y a un Christ ancien et un Christ nouveau, tout comme il y a le vieil homme, l'homme selon la chair, et l'homme nouveau, l'homme selon l'esprit (τὰ ἀρχαῖα, τὰ καινά). Christ est mort, et, par sa mort, a anéanti la chair et tous les rapports que ce mot désigne. Les hommes qui sont en Christ sont morts et res-

suscités avec lui et apparaissent en lui comme des hommes nouveaux; de sorte que nous pouvons bien affirmer que nous ne connaissons plus personne selon la chair, que, par cette grande crise de la mort et de la résurrection, tout a été transformé, et dans le chef et dans les membres, que les vieilles choses sont passées et toutes choses, faites nouvelles. Le Christ qui est entré dans l'âme de Paul et qui y vit, est donc le Christ mort et ressuscité, et c'est pour cela qu'il y opère un changement si radical. La mort et la résurrection de Jésus se sont répétées dans sa conscience. Dire que cette mort de Christ a troublé les conceptions premières de Saul, ne serait point assez : elle a tué en lui le Pharisien; en apprenant à connaître ce Christ nouveau, Saul est ressuscité à une vie nouvelle.

Ainsi, dès le commencement, toute la vie chrétienne de Paul dépend de la mort et de la résurrection de Jésus. Ces deux grands faits ont pris alors dans son âme la place qu'ils occuperont dans sa théologie. Pouvait-il en être autrement? La mort de Jésus, qui était le grand scandale, devait par la force même des choses devenir le grand mystère. Plus Saul l'avait trouvée révoltante, plus Paul devait maintenant s'y attacher. Ce qui causait ses répugnances devient pour lui un sujet d'orgueil et l'appui le plus ferme de sa foi. Le point où se heurte la sagesse humaine, est celui où éclate et triomphe la sagesse de Dieu. Cette conversion logique de sa pensée a été si radicale et si complète, qu'à ses yeux toute la vie de Jésus, tout l'Évangile, se résume désormais dans la croix. Sa prédication ne sera qu'un λόγος τοῦ σταυροῦ; il ne voudra même savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (1 Cor. I, 18, 23, 24; II, 2).

A ce point, comme à un centre organique, viennent se rattacher toutes ses pensées; c'est de là qu'elles partent et que nous les verrons aller se développant dans toutes les di-

rections, sous la puissante pression de sa dialectique. La résurrection de Jésus a triomphalement démontré que cet homme crucifié était le Messie, le Fils de Dieu; mais une telle mort du Fils de Dieu ne saurait être un accident sans raison et sans conséquences. Si elle a été, c'est qu'elle était nécessaire et qu'en elle s'est réalisé le plan même de Dieu. Quel est le sens de cette mort? — La mort est le salaire du péché; Christ, n'ayant point connu le péché, n'est donc pas mort pour lui-même; il est mort pour l'humanité. Cette mort ne saurait être qu'un sacrifice dans lequel se réalise, pour la foi, la grâce justifiante de Dieu (δικαιοσύνη θεοῦ). — Nous ne poussons pas plus loin, pour le moment, une telle déduction. Cette grande théorie de la rédemption ne s'est point sans doute formée en un seul jour dans l'esprit de l'apôtre, et nous ne voulons pas devancer les temps; mais on en voit d'ici les grandes lignes se dessiner très-nettement.

Voilà le contenu essentiel et le principe créateur de son évangile, que Paul affirme à bon droit tenir d'une révélation directe de Jésus-Christ. Il a été sur ce point, pour nous servir d'une de ses expressions, essentiellement *théodidacte*. Il pourra bien appeler cet évangile: *mon évangile*, celui que Dieu lui a donné, qu'il a fait sien par une assimilation puissante, et qu'il a frappé du sceau ineffaçable de l'originalité de son esprit.

I.

Mais plus cette révélation intérieure du Christ est indépendante de toute tradition humaine, plus il importe de déterminer dans quel rapport elle se trouve avec la vie et l'enseignement même de Jésus, et quel lien existe entre la conscience nouvelle de Paul et la personne historique du Sauveur. Cette question revient à celle-ci : dans quelle mesure Paul a-t-il connu la vie terrestre du Christ, et quelle influence cette

connaissance a-t-elle exercée sur la formation de sa pensée?

Cette question a été, croyons-nous, tranchée d'une manière trop légère par l'école de Tubingue. D'après cette école, Paul aurait, ou très-imparfaitement connu la vie et l'enseignement historique de Jésus, ou dédaigné cette tradition comme étant une connaissance de Christ selon la chair, qui aurait rendu son évangile dépendant de l'enseignement des premiers apôtres. Mais ces deux raisons ne sont pas mieux fondées l'une que l'autre. La première n'a pour appui que le texte 2 Cor. V, 16, que nous avons déjà discuté. L'opposition que Paul y établit entre le Christ selon la chair et le Christ selon l'esprit, n'est point celle, nous l'avons vu, du Christ historique et du Christ qui vit dans son âme. D'un autre côté, nous ne parvenons pas à voir comment la connaissance traditionnelle des actes, des souffrances, des enseignements de Jésus, pourrait porter atteinte à l'indépendance de son apostolat et à l'originalité de son évangile. Il est bien évident que cette connaissance extérieure, quelque précise et minutieuse qu'elle fût, ne pouvait à elle seule le faire apôtre, ni même le convertir. Il avait sans doute, avant sa conversion, entendu raconter bien des détails sur Jésus de Nazareth, mais ces récits étaient restés dans sa mémoire comme une matière brute dont il n'avait point l'intelligence. La révélation intérieure, en éclairant son âme, illumina en même temps la vie historique du Crucifié. Loin donc de se contredire, cette révélation et cette connaissance extérieure s'appellent réciproquement comme nécessaires l'une à l'autre. Sans la première, la tradition historique n'est qu'une masse inerte et sans valeur; et la révélation intérieure, sans la seconde, n'enfante plus qu'une théologie idéaliste, sans racines dans la réalité de l'histoire. Elles se rapportent l'une à l'autre comme l'âme se rapporte au corps, et forment, en se pénétrant, une unité organique indissoluble.

Au premier abord, cette connaissance du Christ historique paraît avoir été chez Paul fort restreinte, et l'on s'étonne, quand on les y cherche pour la première fois, de trouver dans ses épîtres si peu d'allusions aux événements de la vie de Jésus, si peu de citations de ses discours. Mais on aurait tort de céder à cette première impression; elle s'explique aisément.

La critique moderne, qui voit des choses si subtiles et des nuances si délicates, ne sait point voir parfois les choses les plus simples et de premier aspect. Elle a oublié, par exemple, qu'avant d'être théologien, Paul a été missionnaire, qu'il a prêché l'Évangile en des lieux où l'on n'avait jamais entendu parler ni de Jésus ni de Messie. Ne fallait-il pas alors, de toute nécessité, faire connaître ce sujet et expliquer cet attribut? Ne fallait-il pas, dans les synagogues d'Asie, donner de Jésus, de sa vie, de ses miracles, de sa mort, de sa résurrection, une idée et une impression telles, que les âmes ouvertes fussent naturellement amenées à dire: Ce Jésus était le Christ? Peut-on concevoir, hors de ces conditions, la prédication missionnaire de l'apôtre?

Mais toute cette première prédication, ces communications historiques sur la vie de Jésus, ont appartenu nécessairement à une période de la vie de Paul, antérieure à celle qui vit naître les grandes épîtres; aussi, sans contenir beaucoup de récits évangéliques, ces lettres supposent-elles chez leurs lecteurs croyants une connaissance préalable assez détaillée de l'histoire de Jésus. Essayons de recueillir les allusions rapides et les indications sommaires qui s'y trouvent dispersées; réunies, elles forment un ensemble plus précis et plus consistant qu'on n'oserait le croire au premier abord[1].

La première épître aux Corinthiens laisse voir quelle

[1] Voy. Paret, *Jahrbücher für deutsche Theol.* 1858, p. 1-85: *Paulus und Jesus;* et Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1er vol. *Zeugniss des Paulus*, p. 35.

place Paul a faite, dans sa prédication, à la tradition chrétienne (1 Cor. XI, 23; XV, 1-9). La mort et la résurrection de Jésus formaient sans doute le centre de cette prédication première. Mais plus il attachait à ces grands faits des idées théologiques importantes, plus est digne de remarque le soin qu'il met à les raconter. Il le faisait avec des détails si précis et si vivants, qu'après l'avoir entendu décrire ces grandes scènes de la passion, ses auditeurs pouvaient croire les avoir vues de leurs yeux : οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος (Gal. III, 1). Ce que Paul avait fait en Galatie, il l'avait certainement fait à Corinthe et dans toutes les églises d'Asie (1 Cor. XI, 23 ; XV, 1-9).

Parmi ces détails historiques, nous pouvons en noter plusieurs qui sont restés dans ses lettres, et qui se retrouvent identiques dans nos évangiles. Ce sont les chefs du peuple (οἱ ἄρχοντες) qui ont condamné Jésus (1 Cor. II, 8 ; Actes XIII, 27; cf. Matth. XXVI, 3). C'est par une trahison qui a eu lieu la nuit (νυκτὶ παρεδίδετο), qu'il est tombé entre leurs mains. En cette nuit et avant cette trahison, Jésus, pendant son dernier souper avec ses disciples, institua la Sainte-Cène. Le récit que fait Paul 1 Cor. XI, 23, se retrouve littéralement dans l'évangile de Luc. Paul sait que la passion du Sauveur fut le temps de sa faiblesse, de son abandon complet; qu'il fut abreuvé de douleurs et d'outrages acceptés sans murmure (2 Cor. XIII, 4; Rom. XV, 3-6). Bien d'autres passages supposent des descriptions antérieures de ces souffrances et de cette mort (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ περιφέροντες, 2 Cor. IV, 10 ; cf. Gal. VI, 17 ; Col. I, 24). D'après Paul, Jésus a été attaché à la croix avec des clous, et son sang a coulé (Col. II, 14; cf. Jean, XX, 25). La comparaison qu'il établit entre cette mort et l'immolation de l'agneau pascal, nous en apprend enfin l'époque précise (1 Cor. V, 7).

Il n'a pas raconté avec moins de précision l'ensevelissement et la résurrection de Jésus. Le texte 1 Cor. XV, 1-9, n'est qu'un résumé de sa prédication sur ce point. Cette résurrection a eu lieu le troisième jour. Que nous ayons ici une indication historique, et non l'application d'un mot prophétique, c'est ce que prouve le fait de la substitution dans les églises pauliniennes du jour du dimanche au jour du sabbat (1 Cor. XVI, 2). Paul enfin semble avoir classé par ordre chronologique dans ce même chapitre XV, les diverses apparitions du Ressuscité, et l'on peut conjecturer, de tout ce qui suit, qu'il avait même insisté sur le caractère extérieur et corporel de cette résurrection.

L'apôtre a donc très-bien connu et très-exactement raconté les dernières scènes de la vie de Jésus. Cette passion et cette résurrection du Christ ne sont point chez lui, comme chez les gnostiques, deux notions abstraites, la passion et le triomphe d'un Christ idéal, de la *sophia* valentinienne; ce sont deux faits historiques, concrets, retenus dans leur caractère contingent et avec les circonstances spéciales qui les ont accompagnés. C'est bien ici la croix à laquelle a été attaché, il y a quelques années à peine, Jésus de Nazareth; c'est bien le tombeau où son corps a été enseveli et d'où il est sorti triomphant. Fût-il impossible de montrer que Paul n'a pas connu autre chose de la vie historique de Jésus, la manière dont il a recueilli et considéré ces deux grands faits suffirait pour rattacher la conscience de Paul au Christ historique, et empêcher de réduire sa théologie à un pur idéalisme.

Mais est-il vraisemblable que, ayant raconté avec de tels détails ces derniers moments, l'apôtre ait absolument ignoré les autres événements de la vie de Jésus? Est-ce une conjecture trop hasardée de supposer que, durant cette visite de quinze jours qu'il fit à Pierre à Jérusalem, après sa conver-

sion, il l'a soigneusement interrogé sur la vie de leur Maître commun? Le terme du moins, dont Paul se sert Gal. I, 18, ἱστορῆσαι Κηφᾶν, ne le donne-t-il pas à penser? Comment, d'ailleurs, ce serviteur si jaloux de Jésus-Christ ne se serait-il pas emparé et entièrement rendu maître de toute cette riche tradition évangélique, que gardaient si pieusement les premières communautés chrétiennes et dont nos trois premiers évangiles sont issus? S'il n'en appelle jamais à des paroles du Sauveur pour établir sa doctrine ou pour la défendre, ce fait, quelque étrange qu'il nous apparaisse, à nous qu'oppriment les mœurs scolastiques, a pourtant une autre cause et une autre raison que l'ignorance ou le dédain. L'apôtre était bien loin de considérer l'enseignement de Jésus comme un recueil de textes, une loi extérieure, une lettre écrite (γράμμα), à laquelle il suffit chaque fois de recourir. Christ, avant tout, était pour lui un *esprit vivifiant*, un principe immanent et fécond, produisant des fruits nouveaux à toutes les saisons nouvelles. Il y avait identité si complète, à ses yeux, entre le Christ historique et ce Christ intérieur, qu'il ne les sépare, ne les distingue jamais, et qu'il lui arrive d'attribuer au premier ce que le second lui inspire, et au second, ce qu'il tient sans contredit du premier. On trouve un curieux exemple de cette identification 1 Cor. XI, 23.

Mais ce subjectivisme était-il donc absolu? Quand Paul exprime la certitude que son enseignement apostolique est bien la fidèle interprétation de celui du Maître, est-il la victime d'une illusion de sa foi? N'est-il pas plus naturel de penser qu'il avait assez étudié les discours de Jésus, qu'il les connaissait assez bien, pour avoir l'assurance qu'on ne lui opposerait jamais sérieusement une de ses paroles. Enfin, si l'on s'étonne encore de ne pas rencontrer dans ses épîtres de plus fréquentes citations, on voudra bien se rappeler que

l'épître de Pierre, l'Apocalypse, les Actes des apôtres, la première épître de Jean, en renferment moins encore. Dès l'origine, Christ a été bien moins le héraut ou le prédicateur de l'Évangile, que l'objet même de la foi et de l'enseignement apostoliques. Savoir ce que Christ avait dit ou fait, paraissait moins important que de l'aimer, le recevoir et se donner à lui.

Cependant il existait bien, aux yeux de Paul comme à ceux des autres apôtres, un enseignement objectif, traditionnel de Jésus. Il suffit de rappeler avec quelle exactitude et quel soin il a conservé et transmis aux fidèles de Corinthe les paroles d'institution de la Cène (1 Cor. XI, 23). La discussion tout entière sur le mariage et le célibat, qui remplit le chapitre VII de la même épître, en fournit une preuve encore plus décisive. L'apôtre y distingue très-nettement le commandement exprès du Sauveur de sa propre inspiration, et les oppose même à diverses reprises: οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος — ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος (1 Cor. VII, 10, 12, 25). Le commandement que Paul rappelle se lit dans nos évangiles, et, sur les points où il déclare n'avoir rien reçu du Seigneur, il se trouve en effet que Jésus est resté muet. Malgré cette coïncidence remarquable, voudra-t-on rapporter ce commandement à une inspiration du Christ intérieur? Il faudrait alors admettre que, lorsque Paul, au verset 25, donne son avis personnel (γνώμην δίδωμι), il parle hors de son inspiration apostolique. Mais on vient se heurter au verset 40, où précisément, pour justifier cet avis, il en appelle à son inspiration: «Moi aussi je crois avoir l'esprit de Dieu.» — Au chapitre IX, 14, se rencontre une autre citation, amenée d'une façon plus remarquable encore. L'apôtre veut établir le droit qu'ont les évangélistes de vivre de l'Évangile. Il donne d'abord un argument rationnel, tiré de la nature des choses; puis, un argument exégétique, tiré d'une parole de la Loi: «Tu ne

muselleras point le bœuf qui foule le grain.» Il achève enfin sa démonstration, en citant un ordre positif du Seigneur: ὁ κύριος διέταξεν (cf. Matth X, 10; Luc X, 7). Évidemment la parole de Jésus arrive en dernier lieu, comme l'autorité décisive et suprême. On remarquera, en outre, dans tout ce passage, les images sous lesquelles Paul désigne le labeur évangélique; ce sont les mêmes dont Jésus aimait à se servir: φυτεύειν ἀμπελῶνα, ποιμαίνειν ποίμνην, σπείρειν, θερίζειν, ἀροτριᾶν. De telles réminiscences sont assez nombreuses dans toutes les épîtres:

Cf. Rom. XII, 14, 17, 20	avec	Matth. V, 44, et ss.
1 Th. V, 1 et ss.	»	Matth. XXIV, 36, 44.
1 Cor. XIII, 2	»	Matth. XVII, 20.
Act. XX, 35.		

Paul ne raconte pas plus les événements de la vie de Jésus qu'il ne cite ses discours; mais il les suppose connus de ses lecteurs. A des gens qui n'auraient point entendu les principaux récits évangéliques, ses épîtres offriraient, à chaque ligne, d'indéchiffrables énigmes. Je n'en veux d'autre preuve que la manière dont l'apôtre des gentils parle des Douze, des frères de Jésus et de ses rapports avec eux.

Mais ce qui doit nous frapper plus que tous ces faits isolés, c'est la peinture générale que Paul trace de la vie du Sauveur, et qui répond si bien à l'impression que nous laisse l'ensemble de nos récits évangéliques: Jésus a été essentiellement homme; rien au premier aspect ne le distinguait des autres hommes (Rom. V, 15; Phil. II, 7). Il est né juif; il a vécu sous la Loi (Gal. IV, 4); il a borné son ministère au peuple d'Israël, et est resté, jusqu'au bout, le *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8). L'apôtre parle de Jésus, comme Jésus lui-même parle du fils de l'homme: il a été pauvre, méconnu, humble, obéissant; il n'est pas venu pour être servi, mais

pour servir; il a pris le rang et la forme d'un serviteur; servir et obéir a été toute sa vie (διακονία, ὑπακόη). Il est parfaitement exact, comme l'a fait remarquer Baur, que Paul considère toute la vie du Sauveur à la lumière de sa mort, et voit dans cette mort le couronnement de son ministère et la consommation de son obéissance. Mais n'est-ce pas de ce même point de vue que Jésus considérait sa vie et son œuvre (Matth. XX, 28 ; Luc XXII, 27; Marc X, 38; Jean, XII, 27)?

Ce n'est donc pas un Christ absolument idéal et subjectif qui vit dans la conscience nouvelle de l'apôtre. Ce Christ intérieur reste bien en même temps un type extérieur, que Paul contemple dans son souvenir, qu'il apprend chaque jour à mieux connaître et à mieux imiter. On sait que l'imitation de Christ, en effet, est un des principes essentiels de la morale paulinienne; ce principe ne suppose-t-il pas, de toute nécessité, un modèle extérieur, historique, que tous les croyants ont devant les yeux (1 Cor. XI, 1; Phil. II, 5)? Jésus est donc tout ensemble et le principe immanent de la sanctification en l'homme, et l'idéal de la sainteté réalisé devant ses yeux. Il est impossible de marquer une opposition ou une rupture entre le Christ intérieur et le Christ historique. Ce dernier était essentiellement *esprit* (πνεῦμα). Durant sa vie terrestre, cette force divine s'est trouvée localisée, renfermée dans les limites mêmes de la chair. Mais, la chair ayant été anéantie dans la mort, cette force divine, qui était l'âme même de Jésus, a manifesté toute sa puissance d'expansion. Versée dans le cœur des croyants, elle y a fait revivre, non-seulement le souvenir, mais la sainteté même du Christ. Christ lui-même est devenu la vie intérieure du croyant. Voilà comment ces deux Christs restent unis, comment l'apôtre passait de l'un à l'autre. Loin d'être opposés dans sa pensée, ils ne peuvent exister l'un sans l'autre;

ils s'appellent et s'appuient réciproquement. De cette fusion intime de l'histoire et de la foi, de l'élément subjectif et de l'élément objectif, est sortie la théologie paulinienne, et c'est là ce qui la distingue. En définitive, l'apôtre s'est si bien inspiré de Jésus de Nazareth et l'a si bien compris, que son enseignement apostolique, si original et si indépendant, reste, malgré les apparences, la plus fidèle interprétation de la pensée du Maître.

II.

A côté de ce premier élément extérieur, entré dans la genèse de la pensée de Paul, il faut en noter un second, bien moins important, mais également essentiel. Je veux parler de l'Ancien Testament et de l'usage que l'apôtre continua d'en faire après sa conversion.

La foi au Fils de Dieu, qui l'avait surpris dans son pharisaïsme sévère, avait brisé l'unité de sa conscience religieuse. Il se trouvait entre une ancienne et vénérable révélation qu'il ne pouvait point renier, et une révélation nouvelle qui s'imposait à lui. Après les déchirements des premiers jours, Paul dut immédiatement faire effort pour rétablir l'unité de ses convictions et retrouver la paix de l'esprit. Rien n'a mieux servi que ce long travail intérieur le développement de sa pensée.

Le premier effet de la révolution qui s'était opérée en lui, fut de subordonner l'ancienne révélation à la nouvelle. La foi chrétienne lui tint lieu de principe de critique pour le diriger dans la lecture de l'Ancien Testament, pour en séparer les éléments divers et apprécier la valeur de chacun d'eux. C'est ainsi qu'il arriva bientôt à distinguer et à opposer *la Loi* et *la Promesse*, à proclamer l'abolition de l'une, la pleine réalisation de l'autre.

Mais l'autorité divine du recueil sacré ne souffrait nullement de ces distinctions. Si l'ancienne alliance prenait fin comme institution de salut, elle grandissait d'autant plus, comme *préparation* et *prophétie*. La méthode typologique naissait de cette situation ; ce fut elle qui se chargea de lever les contradictions, de rétablir l'harmonie entre les anciens et les nouveaux oracles. Cette méthode, qui n'était que la conséquence inévitable des rapports que la foi nouvelle voulait garder avec l'ancienne, a été pratiquée par tous les écrivains du Nouveau Testament. Mais l'éducation rabbinique de Paul lui donnait ici, sur les autres apôtres, un immense avantage. On peut dire qu'il lisait les livres de l'Ancien Testament avec les yeux d'un chrétien et la pénétration d'un rabbi. Tout devenait prophétie dans cette longue histoire du peuple de Dieu, les personnages et les événements aussi bien que les discours. Le texte se transfigurait. Au delà du sens littéral apparaissait lumineux le sens spirituel. Ainsi naquit et se développa une riche typologie qui venait illustrer et appuyer toutes les démonstrations de l'apôtre. Ses épîtres ne nous en ont conservé que de rares exemples ; elle devait tenir une bien plus grande place dans sa prédication missionnaire.

Il faut voir dans cette typologie autre chose qu'une accommodation extérieure à la manière de penser des juifs, ou une simple illustration littéraire. Elle est inhérente à la pensée même de Paul et en fait partie intégrante. Cependant il ne faudrait pas aller jusqu'à dire, avec Baur, que l'Ancien Testament était, aux yeux de Paul, l'unique source objective de la vérité, l'unique point d'appui extérieur de sa foi religieuse. Nous avons vu qu'il avait trouvé dans la personne de Jésus, une révélation plus complète et plus haute. Non, ce n'est point de l'Ancien Testament que l'apôtre tire, au moyen de sa méthode exégétique, le fond même de sa pensée.

Si sa foi dépend de son exégèse, son exégèse dépend bien plus de sa foi. Ses convictions ne sont pas le résultat de son audacieuse méthode d'interprétation. Cette méthode ne s'explique elle-même que par ses convictions nouvelles, dont elle était l'effet nécessaire. Paul n'emprunte guère à l'Ancien Testament que des formes; c'est un vieux moule dans lequel il verse une substance nouvelle. Mais on comprend quelle influence a dû exercer sur sa pensée cette constante préoccupation de la retrouver dans l'ancienne alliance. Rien n'est plus propre que l'allégorie, à porter une idée à son complet épanouissement. Il faudrait étudier, à ce point de vue, la fameuse allégorie d'Agar et de Sarah (Gal. IV, 21). On verrait que, si l'idée a créé l'image, l'image, à son tour, a singulièrement aidé l'idée à se préciser et à développer toute sa richesse.

On voit comment s'organisent les divers éléments de la pensée paulinienne. La révélation intérieure de Christ reste le principe central et générateur, auquel les deux autres se rapportent comme le corps à l'âme. La connaissance historique de Jésus, les institutions et les prophéties de l'Ancien Testament, ne sont en effet par elles-mêmes qu'une matière inerte, que le principe paulinien pénètre, vivifie, dont il se nourrit incessamment, par laquelle il s'exprime et se réalise. Mais tout n'est pas dit. Il faut se demander maintenant où est la puissance même qui crée le système, qui réunit ces éléments si divers, et qui donne à cette théologie un si éminent caractère d'originalité. Cette puissance n'est, et ne peut être, que dans la forte individualité de l'apôtre. C'est son individualité spirituelle qui explique sa doctrine, car elle l'a produite. Essayons, avant de finir, d'en marquer les traits essentiels.

III.

On n'a pas toujours bien saisi cette haute individualité, parce qu'on l'a presque toujours considérée d'un point de vue exclusif. Ce qui paraît en faire l'originalité saillante, c'est l'union féconde en elle de deux activités spirituelles, de deux ordres de facultés, qu'on a rarement trouvées réunies à ce degré dans une même personnalité, et qui ne se rencontrent fondues et portées à un degré supérieur que chez Jésus. Je veux parler de la *puissance dialectique* et de l'*inspiration religieuse*, de l'élément rationnel et de l'élément mystique, et, pour me servir de la langue même de Paul, de l'activité du νοῦς et de celle du πνεῦμα.

Le caractère rationnel ou dialectique de la doctrine du grand apôtre a été relevé par Baur avec une grande vigueur. Paul appartient évidemment à la famille des puissants dialecticiens, des Platon, des Augustin, des Calvin, des Schleiermacher, des Spinoza, des Hegel. Sa pensée éprouve un impérieux besoin de se constituer *dialectiquement*, c'est-à-dire de surmonter toutes les oppositions. Après s'être posée elle-même, elle pose en face d'elle son contraire, et ne se retrouve tout entière qu'après avoir triomphé de cette antithèse, et s'être élevée à une unité supérieure. Il est intéressant d'étudier, à cet égard, la marche des idées et la méthode d'argumentation dans les grandes épîtres. Du fait particulier, la pensée de Paul s'élève, d'un coup d'aile, au principe général qui domine toute la discussion. Puis, quand elle a bien fait la lumière à cette hauteur, elle en redescend avec une irrésistible puissance. C'est ce procédé dialectique qui donne à sa logique une force écrasante. Il est très-sensible dans les deux épîtres aux Corinthiens; il l'est encore plus dans l'épître aux Romains : Paul s'élève dès le prin-

cipe à la notion générale de la *justice* (δικαιοσύνη), qu'il dédouble immédiatement en une notion négative et une notion positive. Les huit premiers chapitres ne sont que le développement dialectique de ces deux notions contradictoires. L'apôtre les suit l'une et l'autre jusqu'à leurs dernières conséquences. Il montre, on sait avec quelle puissance de logique, comment la première, la justification par les œuvres, arrive bientôt à se nier elle-même et aboutit fatalement à ce cri de désespoir : «Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort?» Mais, en même temps, il suit le développement de la seconde dans toutes ses fécondes conséquences, jusqu'à ce dernier chant de triomphe : «Qui nous séparera de l'amour de Dieu? etc.» (Rom. VII, 24; cf. VIII, 35). La puissance dialectique est donc bien le ressort de la pensée de Paul. C'est elle qui la pousse en avant, qui l'organise, et qui a créé le riche et puissant système où elle s'est enfermée.

Quelque important que soit cet élément rationnel, ceux qui s'y arrêtent ne voient que la surface de la pensée paulinienne. Au-dessous de cette activité réfléchie de la raison, il y a ce que nous avons appelé, faute d'un autre nom, la vie *pneumatique*, qui naît au point de contact entre l'âme humaine et le monde invisible. L'état habituel de Paul, en effet, n'est pas celui d'un esprit qui raisonne, mais d'une âme qui contemple et qui adore. Au-delà de la connaissance discursive, il y a, pour lui, l'intuition, la vérité sensible à l'âme, sentiment puissant qui précède et enfante l'idée, et que l'idée ne parvient jamais à bien traduire. C'est dans cette région qu'il sentait ces choses ineffables qu'il n'est point donné à l'homme d'exprimer (ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, 2 Cor. XII, 3). Il y a là une vie mystérieuse, à la fois active et passive, commerce inexplicable entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu, que l'homme

psychique, le vulgaire bon sens traite de folie (1 Cor. II, 14), mais qui n'en a pas moins été la grande richesse, la grande force, la suprême consolation de l'apôtre.

Cet état de l'âme ne peut être analysé, parce que, en y entrant, l'âme cesse en quelque mesure de s'appartenir et de s'observer. C'est à lui que se rattachent l'extase, les visions, et en général le phénomène qu'on appelle l'inspiration. C'est une pénétration de notre âme individuelle par des forces mystérieuses. Chose singulière, nous y sentons à la fois grandir notre personnalité et croître notre dépendance. C'est faire preuve, à mon sens, d'une grande légèreté d'esprit et d'une grande précipitation de jugement, que de condamner cet état comme morbide. Sans doute, cette disposition mystique peut être faussée, corrompue, comme toutes les autres facultés. Mais, pas plus que nos autres facultés, elle n'est, en elle-même, une maladie, car elle est naturelle à toute âme d'homme. Je sais bien que la psychologie ordinaire ne lui fait aucune place dans ses cadres traditionnels. Mais ces cadres sont loin d'être aussi larges que la vie. Où trouver des natures intellectuelles plus saines que celles de Socrate et de Luther, des consciences plus droites et plus délicates que celle de Jeanne d'Arc? On sait pourtant que leur vie spirituelle avait sa source bien au-delà de la sphère de la pure raison. Si cette faculté d'exaltation mystique est une disposition maladive, il faut enfin reconnaître que Jésus, cette personnalité si harmonieuse, a été lui aussi un esprit malade; car il a eu ses heures d'extase, heures saintes que le sens brutal et vulgaire profane du nom d'hallucinations (Marc I, 12; III, 21; Luc X, 18; IX, 29). Non, ce n'est point là une disposition morbide. Le vrai malade est bien plutôt celui qui n'a jamais connu que l'état de sèche et froide raison. Qu'est-ce donc que la religion, qu'est-ce que prier, adorer, sinon une exaltation de l'âme et, pour

me servir encore du langage même de Paul, un ἐν πνεύματι εἶναι?

Nous constatons cette vie mystérieuse sous tous les raisonnements de l'apôtre. Elle fait le fond de son être. Nous en percevons les pulsations énergiques à travers l'appareil de sa dialectique. Cette dialectique, en réalité, n'est qu'un instrument qui, de lui-même, ne crée rien. C'est de la vie de l'esprit, de cette source toujours jaillissante, que lui viennent les éléments qu'elle traduit, élabore et organise. Cette vie intérieure avait été créée en Paul par la première révélation de Christ en son âme. Christ, vivant en lui, a continué de se révéler à lui et par lui. C'est cette révélation permanente et intérieure, qui constitue son inspiration apostolique. C'est une certitude absolue, qui naît du sentiment de la possession immédiate de la vérité; c'est un sûr instinct qui dirige et les pensées et les actes de l'apôtre. A partir de ce moment, cette vie *pneumatique* reste chez lui continue et va grandissant. Elle se manifeste non-seulement par la joie, la force, l'autorité qu'elle lui donne, mais par des phénomènes extraordinaires, des charismes exceptionnels: *don de guérir, parler en langues, extases, visions, révélations* (2 Cor. XII, 12; 1 Cor. XIV, 18; 2 Cor. XII, 1). Dans cette sphère mystérieuse, se résolvent les grands problèmes et se prennent les grandes résolutions. Quand l'apôtre touche à un moment décisif de sa carrière, nous voyons intervenir une de ces révélations intérieures qui lui montrent la voie à suivre et viennent mettre fin à toutes ses incertitudes. Au moment de l'anxiété la plus intense, de la surexcitation la plus vive, il se fait en lui une illumination soudaine. Nous constatons ce phénomène dans toutes les grandes crises de sa vie. Ainsi, à sa première rencontre avec les judaïsants à Antioche, c'est une révélation qui lui montre le chemin de Jérusalem (Gal. II, 2). Au moment de quitter cette ville pour

commencer ses grandes missions dans le paganisme, il a une vision dans le temple (Act. XXII, 18). C'est encore une vision qui lui ouvre la route de l'Europe (Act. XVI, 9). Dans une autre circonstance moins connue, où, vaincu par l'ange de Satan qui le soufflette, il désespère de son apostolat, il entend résonner à ses oreilles ces paroles réconfortantes: «Ma grâce te suffit» (2 Cor. XII, 9). Enfin, durant cette affreuse tempête, qui poussa sur les rivages de Malte le vaisseau qui le portait à Rome, une vision vint assurer à Paul qu'il verrait Rome et César (Act. XXVII, 24).

Nous laissons donc à l'inspiration apostolique de Paul son rôle capital dans la genèse et le développement de sa pensée. Mais il faut la comprendre autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. La foi sans critique et la critique sans foi, me paraissent aboutir l'une et l'autre à une égale impossibilité morale; la première, en faisant tomber tout à coup du ciel dans l'esprit de l'apôtre ce système théologique, si humain, si rationnel, si personnel; la seconde, en faisant de Paul un illuminé, une sorte de Swedenborg, qui aurait tenu sa propre pensée pour une révélation même de Dieu. Prenons l'évangile de Paul pour ce qu'il a été, non pas une série de scolastiques formules, mais la révélation immanente et positive de Christ, qui, se faisant incessamment dans les obscures profondeurs de sa conscience, s'épanouissait, en fruits de justice dans sa vie morale, en idées et en théories dans sa vie intellectuelle. Alors nous y trouverons un appui précieux à notre foi, sans y prendre un joug écrasant pour notre pensée.

En possession, à cette heure, de tous les éléments qui ont concouru à la formation du système paulinien, nous pourrions essayer de le reconstruire *a priori* par voie de déduction logique; nous repousserons cette tentation. Le construire ainsi serait le pétrifier et le rétrécir. La pensée de Paul ne s'est point développée de cette manière, ni achevée dans la

solitude. Elle a suivi un développement logique sans doute, mais lent et laborieux, où les circonstances et les luttes extérieures, les nécessités pratiques ont laissé des traces profondes. C'est ce développement historique qu'il nous faut retrouver et décrire.

LIVRE DEUXIÈME.

Première période ou période d'activité missionnaire.

(De l'an 37 à l'an 53 ap. J. C.)

La première manifestation historique de la pensée de Paul a été certainement sa prédication missionnaire. Cette prédication a rempli une période de 16 ou 17 années, la plus longue de la vie de Paul, mais aussi celle où il a le moins écrit, et qui par conséquent reste le plus dans l'ombre.

C'est durant ces longues années qu'il a accompli la plus grande partie de son œuvre d'apôtre; c'est le temps des grands voyages, des grandes espérances, des premiers succès. Il s'est alors conquis en Asie et en Grèce ce large théâtre sur lequel les grandes épîtres nous le montrent établi. Ne nous étonnons point s'il a, durant ce temps, peu écrit. Il n'en avait pas l'occasion. La prédication orale devait précéder partout la prédication écrite, et les soucis de la fondation des églises, aller avant ceux de leur édification ou de la polémique.

Du caractère missionnaire de cette première période se déduit naturellement la forme spéciale que la pensée de l'apôtre dut revêtir. Il ne faut point douter que, prêchant pour la première fois à des juifs ou à des païens, il ne leur ait présenté son évangile sous une forme essentiellement différente de l'exposition savante et logique des grandes épîtres. Quand on ne veut reconnaître le vrai Paul que dans le dialecticien abstrait des Galates ou des Romains, on oublie qu'il a été missionnaire, qu'il a dû s'adresser d'abord à des femmes, à des ouvriers, à des ignorants, aux petits, en un seul mot, au peuple infime (1 Cor. I, 26). S'il leur avait parlé comme il a écrit plus tard, il n'aurait pas même été compris. Cependant, à voir cet homme chétif et de pauvre apparence exercer sur tous ceux qui l'approchent un si irrésistible ascendant, et, de Damas à Rome, devenir partout où il pose le pied, une cause de troubles et d'agitations populaires, peut-on nier qu'à côté de sa puissance d'abstraction et de logique, il n'ait eu une parole saisissante et n'ait d'abord présenté sa foi sous une forme plus concrète et plus palpable? Il posait alors les premières assises historiques sur lesquelles pourra s'élever plus tard le laborieux édifice de sa réflexion religieuse.

Sa pensée ne peut donc avoir eu le caractère dialectique que la lutte lui donnera. Elle reste comme enveloppée en elle-même, s'exprimant dans les formes générales et oratoires de la prédication. Cependant elle ne demeure pas stationnaire; elle marche, aiguillonnée par le succès, fécondée par l'expérience. Ces années ont été comme une longue et obscure période de gestation. Sans doute il est à regretter que nous n'ayons point, pour suivre ce progrès intérieur, des documents de cette époque plus nombreux et surtout plus certains. Mais n'est-ce pas une raison de plus pour essayer de mettre mieux à profit ceux qui nous restent?

Après le fait de la conversion de Paul, qui est ici le ferme point de départ, nous avons les premiers discours missionnaires du livre des Actes, écho sans doute affaibli, mais non absolument infidèle de sa prédication. A ces discours se relient et s'enchaînent immédiatement les deux lettres aux Thessaloniciens, qui les résument et les continuent. Enfin, au terme de cette première période, nous trouvons le discours d'Antioche à l'adresse de Pierre et des judaïsants, que l'épître aux Galates a conservé (Gal. II, 15-21). Ce ne sont là, je le veux bien, que quelques jalons incertains sur une route fort longue. Mais ne forment-ils point une série progressive, ascendante, et n'indiquent-ils pas d'une manière très-nette la direction générale que, sous la pression des circonstances et de la logique, suivait naturellement la pensée de l'apôtre ?

CHAPITRE I.

Les discours missionnaires du livre des Actes. Les deux épîtres aux Thessaloniciens.

I.

Les discours missionnaires conservés dans le livre des Actes sont au nombre de trois : celui d'Antioche de Pisidie (XIII, 16-41 ; 46-47), celui de Lystre (XIV, 15-17) et celui d'Athènes (XVII, 22-31). Le premier est adressé à des juifs, les deux autres, à des païens. — Peuvent-ils nous servir à caractériser la prédication de l'apôtre ?

On a répondu de diverses manières à cette question, et presque toujours d'une façon également arbitraire. Avant de la résoudre, il faudrait essayer de se faire de cette prédication elle-même et de son contenu, une idée positive. Nous le pouvons, je crois, en combinant certaines indications éparses dans les épîtres postérieures, et qu'on a jusqu'ici

négligées. Ces indications nous fourniront non-seulement un ferme point de départ, mais encore une excellente norme d'appréciation.

Paul nous a laissé lui-même un résumé de sa prédication apostolique dans sa première lettre aux Corinthiens : «Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai prêché, que vous avez reçu, et dans lequel vous demeurez fermes... Je vous ai transmis ce qu'aussi j'ai reçu : avant tout, que Christ est mort pour nos péchés, *selon les Écritures*, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité, *selon les Écritures*.... Voilà ce que *moi* et *les autres apôtres* nous prêchons, et ce que vous avez cru» (1 Cor. XV, 1-11). A ce texte il faut ajouter les suivants : 1 Cor. XI, 23; Gal. III, 1; Rom. IX, 4 et 5; 1 Thess. I, 10. Il devient dès lors évident que la prédication de l'apôtre a consisté avant tout en récits de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus, en une argumentation scripturaire, tendant à prouver que Jésus était le Christ et qu'en lui était la rémission des péchés. L'affirmation l'emportait ici sur la réflexion, et les faits historiques, sur l'idée théologique. Cette prédication, par son caractère général, ne se distinguait pas essentiellement de celle des Douze. La prophétie a donc été, dès le commencement, le grand argument de Paul en face des juifs (Rom. I, 2; III, 21; IV; Gal. III); et le livre des Actes ne se trompe point, en disant que l'apôtre, dans la synagogue de Thessalonique, discutait avec les juifs en partant des Écritures (ἀπὸ τῶν γραφῶν), montrant par elles que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts (Act. XVII, 2, 3). On ne saurait mieux résumer la prédication de Paul dans les synagogues.

Comment parlait-il aux païens? Les épîtres ne nous laissent pas non plus dans le doute à cet égard. D'après Rom. I, 18-23, le premier crime des païens était d'avoir laissé s'obscurcir et se perdre l'idée du vrai Dieu. Cet obscurcissement

de la conscience religieuse avait amené celui de la conscience morale. Il restait là cependant quelques lueurs. La conscience s'agitait en elle-même, s'accusant et se défendant tour à tour, sans pouvoir arriver au repos (Rom. II, 15). C'est là évidemment que Paul devait prendre son point de départ et d'appui. Restaurer cette idée primitive du Dieu unique et invisible, en démontrant la vanité du culte des idoles; réveiller la conscience morale, en lui faisant entrevoir la *colère de Dieu* prête à punir toute iniquité; la renouveler, en lui prêchant la repentance et la foi en Jésus, le sauveur et le juge, tel a dû être le premier et constant effort de l'apôtre au sein du paganisme (1 Th. I, 9; 2 Cor. VI, 16 et ss.; Éph. IV, 17 et 18; Rom. I, 19; II, 16).

Rapprochés de ce double résultat, les discours missionnaires mis par le livre des Actes dans la bouche de Paul paraissent y répondre, au moins pour le fond des idées, d'une manière assez juste. Ces discours ne reproduisent pas littéralement la parole de l'apôtre; ils ont quelque chose d'un peu effacé et de terne; ils ressemblent beaucoup trop à ceux des autres prédicateurs de l'Évangile. En rédigeant, par exemple, le discours d'Antioche de Pisidie, l'auteur s'est évidemment souvenu de celui d'Étienne et de celui de Pierre à la Pentecôte. Mais conclure de ces analogies que nous n'avons ici que de libres compositions sans valeur historique, me semble excessif. Si la teneur en est générale, les traits originaux, les pensées neuves et hardies ne font point absolument défaut, et, çà et là, nous percevons distinctement l'accent inimitable de la voix de Paul. Il convient de les analyser de plus près.

Le discours prononcé dans la synagogue d'Antioche de Pisidie a trois parties essentielles : La première, racontant l'histoire du peuple juif jusqu'à David, rappelle le commencement du discours d'Étienne (XIII, 16-23). Il faut re-

connaître pourtant que, si c'est la même histoire, elle est ici exposée à un point de vue nouveau. Ce n'est plus l'ingratitude du peuple, c'est l'idée de la promesse que Paul suit dans sa marche progressive à travers toute l'histoire d'Israël. Or, n'est-ce pas une conception essentiellement paulinienne que de résumer toute cette histoire dans l'idée de la promesse? Aussi voyons-nous Paul arrêter son exposition historique à David, au lieu de descendre, comme Étienne, jusqu'à Salomon et au temple. Car c'est de la famille de David que doit sortir le Messie.

Actes XIII, 23.	Rom. I, 1-2.
Τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν.	Ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ.... περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.

Un trait plus nouveau, plus caractéristique, c'est la distinction profonde faite dans l'Ancien Testament entre la *Promesse* et *la Loi*, l'une, déclarée impuissante (v. 39), et l'autre, réalisée en Christ (v. 32).

La seconde partie du discours (24-37) montre la réalisation de la promesse dans la mort de Jésus. Ici les détails peuvent bien être pris du troisième évangile; on remarquera cependant que Paul ne dit rien de l'activité publique du Sauveur. Il insiste uniquement sur trois points: les souffrances et la mort, l'ensevelissement, la résurrection, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui sont particulièrement relevés dans 1 Cor. XV, 3, 4. Notons surtout l'indication, étonnante dans cette série, du moment intermédiaire de l'ensevelissement, qui n'a pas d'importance dans la prédication des autres apôtres, mais qui a une valeur essentielle dans la conception éthique de la foi et du baptême chez Paul (Rom. VI, 3, 4).

La pensée paulinienne enfin éclate mieux encore dans la

troisième partie, la partie *subjective* du discours (38-41). Sans doute on ne trouve encore ici ni la théorie de l'expiation, ni celle de la justification par la foi; mais elles sont également absentes, comme nous le verrons, des deux épîtres aux Thessaloniciens. Le germe pourtant est là : διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται. Ces mots : διὰ τούτου, ne se rapportent pas à καταγγέλλεται, ce qui ne donnerait aucun sens, mais bien à ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Pierre avait dit à la Pentecôte : « Repentez-vous, que chacun soit baptisé au nom de Jésus pour la rémission des péchés ! » Il y a bien plus dans la parole de Paul. Au lieu d'être rattachée au baptême, la rémission des péchés est rattachée ici à la mort et à la résurrection même de Jésus, en qui et par qui la rédemption est objectivement réalisée. Aussi est-elle en même temps une pleine et absolue justification, καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. La justification par la foi est ici présentée sous sa forme négative. Mais, comme l'a fait remarquer M. Reuss, c'est sous cette forme que cette idée a dû naître d'abord dans l'esprit de Paul. Elle traduisait ainsi fort bien l'expérience qu'il avait faite lui-même de l'impuissance de la loi. Ajoutons qu'il serait difficile d'imaginer une phrase qui rappelât mieux le style de Paul. D'abord, la forme grammaticale, si singulière, est paulinienne (cf. Rom. XV, 18). En second lieu, chaque expression est du nombre des expressions les plus caractéristiques de nos épîtres : ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ (cf. Rom. VIII, 3 : τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου); δικαιωθῆναι construit avec ἀπό (cf. Rom. VI, 7); l'expression générale et universelle πᾶς ὁ πιστεύων (cf. Rom. I, 16; III, 22). Enfin, dans la proposition entière ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, les mots ἐν τούτῳ ne peuvent grammaticalement se rapporter à πιστεύων, ce qui néanmoins donnerait déjà une expression et une idée pauliniennes (Gal. III, 26);

mais il faut les joindre à δικαιοῦται et, dès lors, le sens devient bien plus original et bien plus profond (cf. Gal. II, 17 : δικαιωθῆναι ἐν χριστῷ).

Les versets 46 et 47 marquent la transition par laquelle la prédication de l'Évangile allait des juifs aux païens. «Il fallait vous annoncer, à vous tout d'abord (ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον, cf. Rom. I, 16: Ἰουδαίῳ πρῶτον), la parole de Dieu. Mais, puisque vous la repoussez et vous jugez vous-mêmes indignes de la vie éternelle, voici, nous nous tournons vers les gentils.» Cette double expérience, souvent répétée, de l'incrédulité obstinée des uns et de l'ouverture de cœur des autres, faisait naître peu à peu dans l'âme de l'apôtre la conviction que le royaume de Dieu serait transféré du peuple juif aux peuples païens, conviction absolument opposée à l'espérance que les apôtres de la circoncision, restés en Palestine, aimaient à caresser. Paul assistait à une nouvelle et radicale évolution du plan de Dieu. L'expérience, en se généralisant, lui apparaissait naturellement comme la manifestation d'une loi divine, qu'il traduira et formulera plus tard dans les chapitres IX, X et XI de l'épître aux Romains. En même temps il prenait une conscience plus claire de sa vocation spéciale d'*apôtre des Gentils*.

Un vaste horizon s'ouvrait alors devant ses yeux. Le monde païen, son histoire, ses destinées entraient dans sa pensée et devaient singulièrement l'élargir. C'est ce moment décisif que marquent les deux discours de Lystre et d'Athènes. Il est naturel de les réunir, parce qu'ils expriment la même pensée.

Ces deux discours, plus originaux que celui d'Antioche, ont moins éveillé les soupçons de la critique. Celui d'Athènes surtout est d'un tour oratoire si exquis, et d'une profondeur de vues si admirable, qu'on ne peut guère se refuser à y reconnaître le souffle du maître. C'est ici en effet une apologé-

tique d'un ordre nouveau, et qui n'a rien d'analogue ni dans les discours qui ont précédé, ni dans ceux qui ont suivi.

Le point de départ de la prédication de Paul n'est plus dans l'Ancien Testament, mais dans la conscience religieuse et morale de l'humanité (Rom. I, 19).

Actes XIV, 15.	1 Thess. I, 9.
... εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα.	... πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.

Mais il y a dans ces deux discours autre chose que cette notion générale de Dieu, qui appartenait encore plus à la théologie juive qu'à la doctrine chrétienne ; il y a un effort et un essai de comprendre le paganisme et son histoire au point de vue de la révélation nouvelle, une ébauche de cette philosophie de l'histoire que l'apôtre achèvera plus tard.

Notons d'abord une conception nouvelle et profonde du paganisme. «Je vous trouve, ô Athéniens, dévots à l'excès. En parcourant votre ville, contemplant vos temples et vos autels, j'en ai trouvé un avec cette inscription: Au Dieu inconnu! Ce que vous adorez sans le connaître, je viens vous le révéler.» Au polythéisme ainsi compris, Paul peut rattacher sans effort le culte du vrai Dieu. Le paganisme, que les juifs et que Paul considéraient habituellement comme une pure négation de la piété, est ici saisi dans sa valeur positive; il rentre par ce côté dans le plan de salut, préparé par Dieu à toute l'humanité. La différence entre les juifs et les païens s'atténue. Dieu a fait d'un seul sang toutes les nations. Il n'est pas seulement le Dieu des juifs ; il est aussi celui des païens (Rom. III, 29). Sa providence n'a pas seulement dirigé les destinées d'Israël, mais encore celles des nations païennes, ayant déterminé le lieu, le temps et les frontières de leur habitation sur la terre. Leur marche sans

doute se faisait dans les ténèbres ; elles allaient comme à tâtons, elles allaient pourtant vers un but posé par Dieu même. Dans le plan divin, parallèlement à l'histoire d'Israël, se déroule celle du paganisme, et toutes deux viennent aboutir à la croix de Jésus-Christ. Ainsi s'exprime l'universalisme du nouvel évangile et se dessine, dans l'esprit de Paul, ce grand plan historique qu'il exposera dans l'épître aux Romains.

Le discours d'Athènes fut interrompu. La partie spécifiquement chrétienne resta sans développement. Mais, en comparant 1 Thess. I, 9, 10 et Actes XVII, 30, 31, il est facile de voir que Paul a dû se borner à l'affirmation de quelques idées très-simples et de quelques faits essentiels : la nécessité de la repentance, l'imminence du jugement dernier, la mort et la résurrection de Jésus, la délivrance de la colère à venir.

Telle a été la première prédication missionnaire de Paul. Si les discours des Actes ne nous donnent pas toute sa théologie, on voit cependant qu'ils marquent un premier pas dans la marche progressive de sa pensée. Les expériences de cette époque étaient autant de germes féconds d'où devait sortir bientôt, sous la réflexion intense de l'apôtre, une riche moisson de vues profondes et de grandes pensées.

II.

LES DEUX ÉPÎTRES AUX THESSALONICIENS.

C'est à la fois par l'ordre chronologique et par la nature des idées, que ces deux épîtres se rattachent aux discours que nous venons d'analyser.

On remarquera, tout d'abord, avec quelle facilité ces deux lettres viennent s'enchâsser dans le récit que les Actes nous ont conservé du second voyage missionnaire, et dans quelle

harmonie constante elles se trouvent avec lui. Dans la suscription des deux lettres, nous lisons le nom des trois missionnaires qui paraissent dans le récit: *Paul, Silas* et *Timothée* (1 Th. I, 1; 2 Th. I, 1). Silas, en outre, est nommé avant Timothée; son nom est au second rang dans les épîtres, comme dans le livre des Actes; fait d'autant plus étonnant, que ce nom de Silas ne revient qu'une seule fois dans les autres épîtres de Paul; fait inexplicable dans l'hypothèse de la composition pseudo-apostolique de nos deux lettres, pleinement confirmé cependant par un mot de la deuxième épître aux Corinthiens, où le second rang est aussi accordé à Silas (I, 19).

De plus, nous voyons dans les deux épîtres que Paul venait de Philippes en arrivant à Thessalonique, et que, de Thessalonique, il se rendit à Athènes (1 Th. II, 2 et III, 1; cf. Actes XVII, 1 et 16). Nous y trouvons une mention très-exacte des mauvais traitements que Paul et ses amis avaient eu à subir dans la première de ces villes : προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, ἐπαρρησιασάμεθα λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι (2 Th. II, 2); cette *hardiesse* et ces *luttes vives* répondent très-bien au récit des Actes (XVII, 2-9). Il ressort encore de nos deux épîtres, que la majorité des chrétiens de Thessalonique était d'origine païenne; ce qui est affirmé dans Actes XVII, 4 (τῶν τε σεβομέ.ων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι). Les juifs au contraire avaient fait une opposition violente à la prédication de l'Évangile, et, l'ayant repoussée pour eux-mêmes, s'étaient efforcés de la faire échouer auprès des païens, et de rendre le ministère de Paul impossible à Thessalonique (Actes XVII, 5; cf. 1 Th. II, 15, 16). Il n'y a pas jusqu'aux expressions dont Paul se sert dans ce dernier passage, qui ne rappellent, non-seulement le récit, mais le style même des Actes (ἐκδιωκεῖν, κωλύειν ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν). C'est dans l'affliction et les persécutions

que les chrétiens de Thessalonique ont reçu l'Évangile (Actes XVII, 5; cf. 1 Th. I, 6; II, 14). Enfin, ces persécutions forcèrent Paul de quitter Thessalonique avant l'heure, et de laisser inachevée l'œuvre si pleine de promesses qu'il y avait entreprise (Actes XVII, 10; 1 Th. III, 1-5, et 10: καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν)[1].

[1] Cette concordance assez étonnante a été fortement relevée par Baur dans son *Paulus*, t. II, p. 97. Il s'en sert pour prouver «avec évidence» que l'auteur de nos deux épîtres a emprunté très-certainement au livre des Actes le cadre historique dans lequel il les a placées, et en même temps a imité le style de ce récit. Mais on s'étonnera qu'un auteur, qui copie si scrupuleusement les Actes dans les deux premiers chapitres de sa lettre, se mette, au chapitre III, en contradiction avec leur relation, en faisant déjà rencontrer Paul et Timothée une première fois à Athènes (III, 1), tandis que les Actes nous disent qu'ils furent réunis seulement à Corinthe (Act. XVIII, 5). Il est vrai qu'ici, d'après Baur, l'auteur a voulu imiter les épîtres aux Corinthiens et non plus le livre des Actes, et faire courir Timothée entre Athènes et Thessalonique, comme Tite court entre Corinthe et Éphèse!

Mais il y a plus. Nous trouvons dans la seconde édition du *Paulus* deux opinions sur les épîtres aux Thessaloniciens qui paraissent en flagrante contradiction; contradiction que ni Baur, ni son éditeur, M. Zeller, ne semblent avoir aperçue. Baur, dans le corps du livre, (t. II, 95-98), démontre que l'auteur des deux épîtres a connu le livre des Actes, qu'il en imite le style, que le passage 1 Thess. II, 14-16 n'a pas d'autre source; d'où il est aisé de conclure que, le livre des Actes ne pouvant d'après Baur être antérieur à l'an 120 ou 130, nos deux épîtres datent au plus tôt de 130 ou 135. Mais, à la fin de ce même second volume, se trouve une dissertation où Baur adopte l'idée de Kern sur l'antichrist, lequel ne peut être que Néron; dès lors nos deux épîtres sont, d'après lui, écrites, l'une sous le règne de Vespasien, car Vespasien est le κατέχων qui empêche le retour de Néron, l'autre, après la ruine de Jérusalem. — Il semble pourtant qu'il faudrait choisir entre ces deux dates et cette double série d'arguments. On pourrait dire peut-être, pour les concilier, que l'auteur des deux lettres a eu sous les yeux le journal de voyage même que l'auteur des Actes a inséré plus tard dans son récit et qui pouvait être connu en 67 ou 68. — Cela ne lèverait point la difficulté dans l'exposition de Baur. Car, outre qu'il n'est pas très-favorable à cette idée d'un journal de voyage, il affirme une parenté fort étroite entre le style de nos deux épîtres et le style général des Actes.

D'un autre côté, le caractère général de nos deux lettres est tel, qu'elles ne se peuvent comprendre que dans ce milieu historique et dans cette période. Ce n'est ni la polémique serrée, profonde des grandes épîtres, ni la spéculation élevée de celles de la captivité. Autant elles se séparent des unes et des autres, autant elles se rapprochent, par le fond comme par la forme, des discours du livre des Actes. Elles ne sont, à vrai dire, qu'une prédication à distance, qui continue par écrit et complète les prédications orales de Paul. Leur originalité se trouve précisément dans ce caractère pratique; elles ont été écrites d'une seule haleine et il n'y faut chercher ni organisation savante, ni division logique. Surtout, la division traditionnelle des épîtres de Paul en partie dogmatique et partie parénétique, ne leur est point applicable. Toute préoccupation dogmatique est absente. La doctrine qui y paraît le plus accusée, celle de la *parousie* et de l'antichrist, ne fait point exception; car, même en ces deux points, ce n'est pas une discussion théorique à laquelle se livre l'apôtre, mais un but pratique qu'il poursuit (1 Th. IV, 13). Voilà comment on a pu parler de l'*indifférence* ou de la *neutralité* dogmatique de ces deux lettres, termes qui, tous deux, sont également impropres et traduisent fort mal le caractère spécifique de ces quelques pages. Elles n'ont rien de terne ou d'effacé; elles respirent au contraire une foi vigoureuse, une vie débordante, et surtout une ardeur d'espérances qui s'éteindra bientôt. Premier jet de la pensée de Paul, elles correspondent à un moment primitif, où celle-ci avait déjà toute sa force, sans avoir encore toute sa richesse. Notons quelques traits particuliers :

1° La polémique anti-judaïsante, qui caractérise les grandes épîtres, n'a pas éclaté, ou du moins ne préoccupe point encore l'esprit de l'apôtre. Elle est totalement absente de nos

deux lettres. Celle qu'on y rencontre est générale; c'est la guerre que le grand missionnaire faisait aux juifs et aux païens dans sa prédication, la même qui se retrouve dans les discours des Actes (1 Th. II, 14-16). Les ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι, dont il est question 2 Th. III, 2, ne sont pas des judéo-chrétiens, mais des Juifs qui entravent l'œuvre de Paul à Corinthe. C'est encore aux calomnies des Juifs de Thessalonique ou d'ailleurs, que se rapporte l'apologie personnelle du chapitre II de la première épître. Il n'est point nécessaire d'y voir une imitation artificielle de quelques passages des Corinthiens, comme Baur le prétend. L'apôtre cherche moins à se défendre qu'à présenter en exemple sa vie laborieuse et désintéressée à l'église de Thessalonique (II, 9-12).

2° La grande antithèse paulinienne entre la loi et la foi n'existant point encore dans nos deux épîtres, il est naturel que la doctrine de la justification n'y ait aucun développement et s'y présente sous une forme très-générale. Il en est de même de la doctrine de la Rédemption. Elle est rattachée sans doute à la mort de Jésus (1 Th. V, 10), mais d'une manière assez extérieure, absolument comme dans les discours missionnaires. La résurrection et la mort de Christ sont placées à côté l'une de l'autre, mais ne sont point saisies dans leur liaison interne et logique, ni dans leur signification rédemptrice et morale.

3° Si la sotériologie est peu développée, l'eschatologie messianique y tient par contre une grande place. C'est même cet élément qui les caractérise et constitue leur originalité propre. Dans les épîtres suivantes, il ira se transformant et cèdera à la sotériologie la place d'honneur qu'il occupe ici. En attendant, c'est un trait de ressemblance de plus, et un trait essentiel qu'il faut noter, entre ces deux premières lettres et les discours des Actes (Act. XVII, 7, 31). Paul

n'était pas encore très-loin du type général de la prédication apostolique.

On le voit, les épîtres aux Thessaloniciens se rapprochent des discours missionnaires, aussi bien par les lacunes qu'elles offrent, que par les points spéciaux qu'elles relèvent. Sans doute, il y a loin de ces pages vivantes à la pâle reproduction que les Actes nous ont laissée. Néanmoins nous sommes, ici et là, sur le même terrain. Au fond de nos deux épîtres et des discours analysés plus haut, se trouve un type doctrinal identique qui caractérise cette première étape de la pensée de Paul. Il faut essayer de le dégager et de le mieux définir.

CHAPITRE II.

Le paulinisme primitif.

Le type primitif de la doctrine de Paul est très-simple. L'organisme en est élémentaire. Les idées restent générales, leur liaison logique ne se fait pas toujours sentir. On les épuise en les rangeant sous ces deux chefs : *le message évangélique* et *la parousie*.

I.

L'ÉVANGILE (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ).

Comme Jésus et les Douze, Paul désigne du nom d'*Évangile* le message de salut qu'il porte aux juifs et aux païens. C'est l'évangile de Dieu, parce que c'est Dieu qui l'envoie et qui en est l'auteur (1 Th. II, 2, 8, 9), ou encore, la parole de Dieu, (λόγος τοῦ θεοῦ, 1 Th. II, 13; Act. XIII, 46). C'est l'évangile de Christ, parce que Christ en est le contenu essentiel (1 Th. III, 2; 2 Th. I, 8). Paul l'appelle encore,

notre évangile (διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν, 2 Th. III, 14). Mais cette expression n'a pas encore ici la nuance particulière qu'elle prendra plus tard dans les discussions avec les judaïsants (εὐαγγέλιόν μου, Rom. II, 16). Enfin, le but de cet évangile étant le salut, il est encore appelé ὁ λόγος τῆς σωτηρίας (Act. XIII, 26 et 1 Th. II, 16).

Il ne faut point douter du caractère messianique de la première prédication de l'apôtre. Ce point de vue était alors proprement ce que nous appelons aujourd'hui le point de vue religieux. L'apôtre des Gentils, comme les autres, a commencé par prêcher l'imminence du jugement de Dieu, et décrire, comme Jean-Baptiste, «la colère à venir» (ὀργὴν ἐρχομένην, 1 Th. I, 10; 2 Th. I, 8, 9; Act. XVII, 31); il demandait la repentance et la foi en Jésus, par qui le monde doit être jugé et par qui les hommes peuvent être sauvés. «Dieu, passant par-dessus les temps d'ignorance, fait annoncer aujourd'hui à tous les hommes la repentance; car il a fixé un jour pour juger toute la terre en justice par l'homme Jésus qu'il a choisi, l'ayant ressuscité des morts» (cf. Rom. II, 16).

D'une même haleine, Paul établissait que les promesses étaient réalisées et les prophéties accomplies en Jésus le *Messie* (ὁ χριστός). Ce Messie est bien plus qu'un héritier de David; il est le *fils de Dieu, le Seigneur* (ὁ κύριος). Ce dernier nom, on le sait, est celui que préférait l'apôtre pour désigner Jésus. Il est même devenu dans ses épîtres le nom propre de Christ (cf. 1 Cor. VIII, 6). Il implique une souveraineté absolue sur la conscience, sur l'Église, et sur le monde dans son développement historique. Ὁ κύριος, dans la traduction des LXX, s'applique particulièrement à Jéhovah. Donné à Jésus, ce nom seul fait entendre que Jésus est devenu pour la conscience chrétienne, ce que Jéhovah était pour la conscience prophétique. Ainsi le *jour de Jéhovah* est devenu le jour du Seigneur Jésus (1 Th. V, 2; 2 Th. II, 2). Dans

quelques autres passages, il est difficile de discerner si κύριος désigne Dieu ou le Christ. D'un autre côté, c'est en Jésus, *fils de Dieu*, que se révèle et se réalise la *paternité* de Dieu à l'égard des hommes. De là ces formules : ἐν θεῷ πατρὶ καὶ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ χριστῷ, θεὸς πατὴρ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ (1 Th. I, 1 ; 2 Th. I, 2), qui resteront caractéristiques dans toutes les lettres de Paul.

Mais nous n'avons fait qu'effleurer jusqu'ici le côté le plus extérieur de la pensée de l'apôtre, celui par lequel elle se distingue le moins de la prédication des Douze. Cependant, sous ces formes générales, se développait une vie spirituelle intense, singulièrement originale, née le jour même de sa conversion et qui devait bientôt enfanter à son tour une riche dogmatique individuelle. Il ne faut point oublier en effet que, chez Paul, l'expérience a précédé le système, et le sentiment, la théorie. Ce qu'il y a de vraiment paulinien dans nos deux épîtres, c'est le souffle religieux qui les pénètre. Si nous n'y rencontrons pas la même argumentation que dans l'épître aux Romains, nous y trouvons la même manière d'être et de sentir, la même expérience morale, la même vie chrétienne spécifique. Il faut même admirer à quel degré de richesse et d'élévation elle est déjà parvenue dans l'âme de l'apôtre. Nous trouvons ici, sous chaque mot, cette plénitude de sentiments, cette densité morale, cette intuition profonde des choses religieuses, qui caractérisent le style de ses grandes lettres.

La source féconde de cette vie nouvelle, c'est la grande idée de la *grâce* (χάρις τοῦ θεοῦ, 2 Th. I, 12). Acte de l'amour éternel du Père, cette grâce est manifestée et réalisée historiquement en Christ, et s'appelle aussi la grâce du Seigneur Jésus (1 Th. V, 28). Elle est le principe de la vocation (κλῆσις) et de l'élection (ἐκλογή) des croyants (1 Th. II, 12; I, 4). Par elle, nous sommes non-seulement appelés, mais encore

prédestinés au salut et à la vie : οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας (1 Th. V, 9; cf. Act. XIII, 48). Ce sont les premiers vestiges de la doctrine de la prédestination. L'effet que la prédication de l'apôtre produisait sur les âmes, ne lui paraissait pas fortuit. Dans l'incrédulité des uns, dans la foi des autres, il a vu, dès le principe, la suite d'une volonté arrêtée de Dieu (2 Th. II, 13, 14; cf. Rom. VIII, 30).

Mais il ne faudrait point concevoir cette grâce comme extérieure à l'homme, comme un don arbitraire, un *donum superadditum*. C'est une puissance active (δύναμις), dont le caractère essentiel est l'immanence; c'est une force de régénération, agissant par la foi du dedans au dehors. De là vient que la prédication évangélique n'est point une série de vaines paroles, mais une *énergie divine*, s'emparant de l'âme des croyants pour la renouveler (λόγος θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν, 1 Th. II, 13; cf. I, 5). L'organe essentiel de cette puissance de salut, c'est Jésus-Christ, en qui nous vivons et qui vit en nous par la foi. La vie chrétienne est ainsi une création organique, à la racine de laquelle est la vertu même de Jésus, et qui doit trouver son épanouissement et son terme dans la gloire du Sauveur (1 Th. V, 9, 10; 2 Thess. II, 13-14). Ceux qui sont morts en Christ (οἱ νεκροὶ ἐν χριστῷ) ne sont point perdus; Christ, en qui ils ont le principe de leur être, les relèvera. Notons bien ce *dynamisme moral;* il transformera progressivement l'eschatologie juive que Paul a reçue en héritage et qu'il ne fait guère encore que reproduire.

Enfin, toute cette vie chrétienne s'exprime déjà, avec son principe essentiel, son caractère permanent, son terme glorieux, dans ces trois vertus qui la résument et l'épuisent : *la foi, l'amour, l'espérance* (μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως, καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης, καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος,

1 Thess. I, 3; cf. V, 8; 2 Thess. I, 3, 4, 11; II, 13, 17; III, 5). L'œuvre de la foi, c'est ce changement profond par lequel les Thessaloniciens ont passé du culte vain des idoles à l'adoration du Dieu vivant, et ont été consacrés à Jésus-Christ (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, 2 Th. II, 13). Par cette consécration, ils ont été séparés du paganisme et arrachés à toutes ses souillures; ils doivent la réaliser dans toute leur vie et dans tout leur être, en sanctifiant complétement l'esprit, l'âme et le corps (ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, 1 Th. V, 23). Mais ce dépouillement de l'ancienne nature est une suite de la vie nouvelle qui est en eux et dont le principe et le caractère est l'amour. Le premier devoir des chrétiens est de s'aimer d'abord entre eux (2 Th. I, 3). Cet amour mutuel est un amour de frères, car tous les chrétiens forment une seule famille (1 Th. IV, 9). Mais cet amour doit s'étendre encore à tous les hommes (εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, 1 Thess. III, 12). Les chrétiens ne doivent pas rendre le mal pour le mal, mais, à l'exemple du Dieu amour, poursuivre le bien de tous (1 Th. V, 15; 2 Th. III, 5). C'est ce saint labeur de l'amour qui se dépense et se fatigue à servir et à se donner, que Paul appelle de ce mot énergique κόπος τῆς ἀγάπης. Après la foi et l'amour vient enfin l'*espérance*, source constante de joie et de consolation jusqu'au sein des épreuves les plus cruelles et les plus sombres. L'espérance produit la patience. Enracinés en Jésus-Christ, les chrétiens peuvent rester fermes en lui, en attendant le jour prochain de son avénement (στήκετε ἐν κυρίῳ, 1 Th. III, 8).

Ainsi, partie de l'eschatologie, la pensée de l'apôtre y revient et s'y achève. Les idées messianiques, en effet, sont ici les premières et les dernières; elles forment non le fond vivant, mais le cadre extérieur de ce premier paulinisme. Il faut les étudier de plus près.

II.

ESCHATOLOGIE.

C'est une apocalypse en raccourci que nous offrent nos deux épîtres. La *grande apostasie*, l'apparition de l'homme de péché ou de l'*antichrist*, l'*avénement* et la *victoire* du Seigneur, la *résurrection* et le *jugement*, telles sont les scènes successives de ce grand drame. Sous les différences de détails on sent l'analogie profonde de cette eschatologie avec celle de Jean. Au fond, l'eschatologie chrétienne a suivi aux temps apostoliques un développement régulier. Nous la trouvons ici moins riche que dans l'Apocalypse, mais bien plus précise que dans les discours de Jésus. C'est un moment intermédiaire entre ces deux points extrêmes de son histoire.

L'apôtre Paul n'a rattaché aucun de ses enseignements à celui de Jésus d'une manière plus expresse que son enseignement eschatologique. Ce qu'il dit sur ce point, il l'enseigne, nous affirme-t-il, ἐν λόγῳ κυρίου (1 Th. IV, 15). On ne saurait méconnaître en effet, dans les premiers versets du chapitre V, une reproduction fidèle de certaines paroles du Maître. Jésus, lui aussi, avait parlé du débordement du mal dans les derniers jours, de l'apostasie d'un grand nombre de fidèles, de l'apparition de faux christs et de faux prophètes. Il avait de même gardé la plus sage réserve sur le temps et le moment de la parousie, comparant seulement sa venue subite à celle d'un voleur dans la nuit. Lui aussi avait parlé de la résurrection, de la réunion de tous les fidèles avec le Fils de l'homme, et du jugement suprême qui doit rendre à chacun selon ses œuvres. Seulement, il y a dans les prédictions de Jésus, sous les images les plus matérielles empruntées à l'apocalypse juive, je ne sais quel spiritualisme in-

térieur, qui leur donne une grande élasticité et transforme ces peintures en symboles. Dans l'enseignement apostolique, ces données au contraire se roidissent et s'épaississent; elles s'organisent dans un cadre rigide. Il n'en pouvait être autrement. Ce travail d'organisation s'est fait sous l'influence constante du livre de Daniel, dont les traces sont faciles à reconnaître dans l'évangile de Matthieu, dans les épîtres aux Thessaloniciens et dans l'Apocalypse de Jean (2 Th. II, 4; cf. Dan. XI, 36).

La fin du monde sera amenée par une intervention directe de Dieu. Mais le moment de cette intervention n'est point arbitrairement choisi. Il dépend du développement historique des puissances qui agissent dans le monde. Et c'est pour cela que ce moment peut être, dans une certaine mesure, prévu et calculé. Telle est l'idée fondamentale de l'apocalypse juive. Cette suprême catastrophe doit être un jugement, une condamnation de la puissance du mal. Ce qui la précède et la prépare, c'est donc l'accroissement de cette puissance arrivant à son apogée, à sa pleine maturité. Il faut que le monde, en effet, devienne *mûr* pour la ruine. Il faut que les péchés réunis des enfants et des pères comblent la mesure (Matth. XXIII, 32; 1 Th. II, 16). C'est là ce qu'enseignait Jésus, ce qu'enseignaient ses disciples. De même, d'après les déclarations expresses de Paul, la fin ne peut venir avant que le mal n'ait atteint sa manifestation suprême (ἡ ἀποστασία πρῶτον, 2 Th. II, 3). Cette puissance du mal qui agit dans le monde, y est encore à l'état de ferment caché, de *mystère* (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας, 2 Th. II, 7). Mais elle éclatera violemment au dehors, en s'incarnant dans une personnalité qui lui servira d'organe, dans *l'homme de péché, le fils de perdition* (ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας). Cette personnalité sera dans l'ordre du mal, ce qu'est la personne de Christ dans l'ordre du bien.

C'est donc le principe mauvais, anti-divin, arrivant à sa plus haute expression. Si Dieu est venu dans le monde en la personne du Messie, l'antichrist y apparaîtra comme la négation radicale et absolue, non-seulement de Christ, mais de Dieu même. Il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est divin, s'assiéra dans le temple et se fera adorer comme Dieu (2 Th. II, 4). D'où sortira ce chef de la puissance du mal? On répond en général: du sein du paganisme, et l'épithète ἄνομος (v. 8) le pourrait faire croire. Mais cet adjectif est pris ici dans un sens absolu; ce n'est pas l'homme sans loi, mais l'homme qui anéantit la loi en la connaissant, qui est la négation consciente de la loi, parce qu'il est la négation du bien. L'ensemble des deux épîtres aux Thessalonieiens nous amène à penser qu'aux yeux de Paul cet antichrist qui s'assiéra comme Dieu dans le temple même de Jérusalem, à la place du vrai Messie, doit sortir du judaïsme. Le peuple juif ne représentait-il pas déjà l'opposition la plus violente à l'Évangile? Ces ἄνθρωποι ἄτοποι καὶ πονηροί dont se plaint l'apôtre, ne sont-ils pas des Juifs (2 Th. III, 2)? Ne sont-ce pas les Juifs enfin que Paul caractérise comme hostiles au genre humain, multipliant sans cesse leurs péchés, arrivant à combler la mesure de leur corruption et prêts à être atteints par la colère divine (1 Thess. II, 15, 16)? L'antichrist n'est donc point Néron, ni un autre empereur romain; c'est le représentant de la révolution juive qui déjà fermente. La puissance qui en comprime et en ajourne l'éclat, le κατέχων, c'est l'administration romaine qui maintient l'ordre. N'est-ce pas elle qui sauve Paul à Corinthe, et qui l'a partout sauvé des embûches des Juifs? Quand cette barrière sera ôtée, quand la puissance idéale du mal qui agit déjà dans le judaïsme aura triomphé et dépassé de beaucoup dans ses égarements l'idolâtrie païenne (2 Th. II, 4), quand le roi du mal sera venu, alors le monde sera mûr pour le jugement.

Ainsi la parousie de l'antichrist doit précéder et préparer la *parousie* du Seigneur. Celle-ci sera un triomphe éclatant et définitif sur l'Adversaire. Christ descendra du ciel au signal donné par Dieu, accompagné des anges de sa puissance, ainsi qu'il l'a lui-même annoncé. Le jour de la parousie reste inconnu et incertain. Cependant, comme Jésus avait semblé dire que ce jour viendrait avant la fin de la génération présente, et qu'il fallait incessamment l'attendre, Paul, comme les autres apôtres et tous les premiers chrétiens, espère être encore vivant à ce moment là (1 Th. IV, 15-17). Disons en passant que cette affirmation serait bien étrange, si ces deux lettres aux Thessaloniciens avaient été composées après la mort de l'apôtre, puisque le faussaire aurait prêté gratuitement à Paul une espérance si ouvertement démentie.

Les chrétiens morts ressusciteront premièrement et se réuniront aux chrétiens vivants ; tous ensemble seront enlevés sur les nuées à la rencontre du Seigneur descendant du ciel, et ils seront pour toujours avec le Seigneur. Mais ce jour du Seigneur est en même temps le jour du jugement. L'anéantissement de l'antichrist n'est pas autre chose que le premier acte de ce jugement, qui sera de même pour tous les impies une ruine éternelle (ὄλεθρος αἰώνιος, 2 Th. I, 8-10).

Nous retrouvons cette même doctrine eschatologique, moins la figure de l'antichrist, dans la première épître aux Corinthiens. Elle y est déjà cependant en voie de transformation, sous l'influence du principe de l'évangile paulinien, qui ne pouvait pas, en se développant, rester enfermé dans les cadres trop étroits de l'apocalypse juive. Mais le passage 1 Cor. XV, 51-52, qui rappelle si bien, par les expressions mêmes, 1 Th. IV, 16, prouve suffisamment que les espérances eschatologiques que nous venons de développer, ont été un point essentiel dans la phase première de la pensée paulinienne.

Tel est, en attendant, ce premier type du paulinisme, très-

rapproché encore par ses formes générales, de la prédication des autres apôtres, mais portant déjà dans ses flancs toutes les idées neuves et hardies que nous verrons plus tard se produire. Il sert admirablement, par là, de transition et de lien organique entre l'enseignement apostolique d'où Paul est parti, et la conception originale à laquelle il est arrivé. Nous allons voir le vrai paulinisme en sortir, sous la double pression de la logique interne de son principe et de la contradiction extérieure encore plus efficace du parti judaïsant.

CHAPITRE III.

Les premiers conflits avec les chrétiens judaïsants. Moment de crise et de transition.

(Act. XV ; Gal. II).

Pour comprendre la lutte qui va s'ouvrir, il faut revenir à la conversion de l'apôtre, et bien marquer la direction nouvelle où elle avait jeté sa pensée et sa vie.

En fait, cette conversion de Paul avait été la négation radicale du principe juif. Son apostolat parmi les païens en était la suite logique, et cette mission, poursuivie avec autant de succès que d'audace, était la réalisation pratique du royaume de Dieu en dehors de l'enceinte sacrée du peuple d'Israël. Si Paul, durant cette première période missionnaire, n'attaque point en théorie l'autorité de la Loi, il l'ignore absolument en fait et poursuit son œuvre sans en prendre aucun souci. Le nom même de la Loi ne se trouve point dans les deux épîtres aux Thessaloniciens. Par les progrès inattendus de cette œuvre, la négation du judaïsme, impliquée dans la foi de l'apôtre, passait de cette sphère interne dans la vie générale de l'Église, et se traduisait par des faits décisifs en attendant de se formuler en un dogme.

Mais, d'un autre côté, le principe juif, vaincu et nié dans l'âme et les missions de l'apôtre des gentils, revivait puissant et opiniâtre dans les églises juives de la Palestine. Il ne fallait point espérer que le principe ancien fît place, sans combat, au principe nouveau. Les succès imprévus de la mission païenne causèrent sans doute à Jérusalem plus d'embarras que de plaisir. Le vieux judaïsme sentit chanceler ses prétentions séculaires. Il ne pouvait les maintenir et les défendre qu'en cherchant à les imposer.

Précisons bien la grande question qui surgit alors. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut admettre des païens dans le royaume de Dieu, — sur ce point tout le monde est d'accord; mais de savoir *à quelles conditions* ils doivent y être admis? Est-il nécessaire de devenir juif pour devenir chrétien? Faut-il passer par le judaïsme pour arriver à l'Évangile? Voilà le point du débat. Ceux qui soutenaient les droits éternels de la vieille religion, devaient nécessairement imposer la circoncision aux païens ; car c'était par la circoncision seule, qu'on pouvait être matériellement incorporé au peuple élu et devenir membre de la famille d'Abraham. C'est donc sur la circoncision que va se livrer la grande bataille.

Il ne faut point s'étonner si elle fut longue et acharnée. Le christianisme et le judaïsme combattaient ici pour leur existence. Si les païens entrent directement dans l'Église et y obtiennent, par leur foi seule, le même rang et les mêmes privilèges que les juifs eux-mêmes, que deviennent les droits d'Israël? Quel avantage a le peuple élu sur les autres nations? N'est-ce pas la négation la plus radicale de la valeur absolue du judaïsme? — D'un autre côté, si la circoncision est imposée aux païens convertis, la foi en Christ n'est-elle pas déclarée par cela même insuffisante pour le salut? L'Évangile est-il autre chose qu'un élément accessoire du

mosaïsme? N'est-ce point la négation de la valeur absolue de l'œuvre de Jésus-Christ?

Telle était la question fondamentale que les succès missionnaires de Paul venaient jeter au sein des églises de la Judée. Elle devait y produire un déchirement profond. Jusqu'à cette heure, le christianisme et le judaïsme avaient marché en se donnant la main. Maintenant il fallait choisir. Les chrétiens juifs, et ils étaient nombreux, qui appartenaient plus à Moïse qu'à Jésus, devaient sans hésiter se faire les champions ardents du judaïsme menacé. Paul, au contraire, devenait naturellement l'apôtre de la liberté chrétienne. Défendre l'indépendance de l'Évangile, c'était, pour lui, défendre son œuvre, son apostolat, sa foi, sa conversion. Cette grande cause devenait sa cause personnelle. Entre ces deux partis, les Douze s'effacent : ils apparaissent pleins d'anxiété, hésitants, cherchant entre les deux principes hostiles une conciliation qui ne pouvait être que précaire.

Le premier conflit semble avoir eu lieu au moment où Paul revenait de son premier voyage missionnaire. Des phariséo-chrétiens, descendus de Judée à Antioche, essayèrent d'imposer la circoncision aux païens convertis. «Si vous ne vous faites circoncire, disaient-ils, vous ne pouvez être sauvés» (Act. XV, 1). Ils appuyaient leurs prétentions de l'autorité des Douze. Le trouble fut grand et la dispute, violente. Paul ne se méprit point sur la gravité de la lutte qui commençait. Le triomphe de ces nouveaux missionnaires mettait toute son œuvre en question ; ses angoisses furent vives. Il ignorait quels étaient, au fond, les vrais sentiments des apôtres de Jérusalem. Une rupture scandaleuse était à craindre. Une révélation, c'est-à-dire une de ces heures d'hésitation, de lutte intérieure, de prière, terminée par une illumination décisive, par une inspiration pleine d'assurance et de force, vint lui montrer le vrai chemin à suivre (Gal.

II, 2). Il montera à Jérusalem avec Barnabas, il exposera son évangile à ceux qui passent pour être les colonnes de l'Église, il leur racontera les triomphes remportés, et les grandes espérances conçues. Et, s'il le faut, il saura les persuader ou les entraîner. Ils seront bien obligés de consacrer son œuvre, et de la mettre à l'abri des attaques des *intrus*. En tout cas, il enlèvera à ceux-ci cette autorité des apôtres qui fait leur crédit et leur force (Gal. II, 1-3).

Ces espérances de Paul ne furent point déçues. Le but essentiel qu'il poursuivait, fut atteint. La révélation qu'il avait eue et à laquelle il avait obéi, ne se trouva point trompeuse. Les Douze n'appuyèrent point les prétentions des faux frères ; Tite ne fut pas obligé de se faire circoncire. Les chefs de l'Église approuvèrent sans réserve l'évangile de Paul, et ne proposèrent pas d'y rien ajouter. Ils reconnurent la légitimité de son apostolat ; ils lui donnèrent la main d'association pour travailler ensemble à l'œuvre de Dieu, les uns parmi les païens, et les autres parmi les juifs. On recommanda même à Paul et à Barnabas de prendre souci des pauvres de Jérusalem, et d'intéresser en leur faveur les nouvelles églises pagano-chrétiennes. Mais, d'un autre côté, les Douze ne pouvaient partager ni l'audace, ni la confiance de Paul. Ils avaient d'autres espérances et jugeaient les choses à un point de vue tout différent. L'Évangile pouvait bien avoir au sein du paganisme des succès partiels, plus ou moins brillants ; mais, à leurs yeux, c'était une chose accessoire. L'œuvre importante, capitale, était la conversion du peuple juif, qui devait entrer, le premier, comme peuple, dans la nouvelle alliance ; puis viendraient les temps des gentils. Il ne fallait donc pas scandaliser les Juifs, ni rompre avec le judaïsme. Le rôle des apôtres, dans ces vifs débats, fut donc et ne pouvait être qu'un rôle de conciliation. Tout leur effort tendit à faire aboutir les délibérations

à un compromis, qui sauvegardât l'union entre toutes les fractions de l'Eglise, sans mettre en péril le principe nouveau de l'Évangile. De là vient la situation toujours équivoque où ils se sont trouvés, et le rôle effacé qu'ils ont dans l'histoire de ces grandes luttes[1].

Le livre des Actes nous a conservé le résultat matériel de ces conférences. C'est une lettre, adressée par l'église de Jérusalem aux nouvelles églises pagano-chrétiennes pour les rassurer et les calmer. Leur liberté est reconnue. On se borne à leur recommander ce que Paul enseignait aussi, et ce que ces églises faisaient déjà, de se garder des viandes sacrifiées aux idoles, du sang et des bêtes étouffées, et enfin de l'inceste, en d'autres termes, à rester dans ces limites générales entre lesquelles les Juifs eux-mêmes acceptaient la communion sociale avec les prosélytes. Ces mêmes restrictions se retrouvent dans les épîtres de Paul aux Corinthiens et dans l'Apocalypse. S'il est certain qu'on ait fini par s'entendre à Jérusalem, il est certain également que l'entente n'a pu avoir lieu, ni d'une autre manière, ni sur un autre terrain.

Mais il faut bien le dire, cette solution n'en était pas une. Elle a pu avoir quelque effet dans la sphère de la vie pratique; elle laissait intacte la question de principe. C'est que, au fond, la lutte des deux principes ne pouvait plus désormais être arrêtée. Les apôtres de Jérusalem ont fait preuve de tact et de sagesse autant que de modération, en ne l'abordant pas. Le temps seul pouvait la résoudre. C'était l'aurore d'une révolution religieuse qui devait s'accomplir irrésistiblement. Loin de la prévenir, ces débats et ces résolutions de Jérusalem ne font que la précipiter. Le compromis ac-

[1] Voy. une excellente appréciation de ce rôle des Douze dans l'*Histoire de la théologie apostolique* de M. Reuss, I, p. 306-329. — De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*, I, p. 457-474.

cepté devient le point de départ et la cause de conflits plus violents et plus graves. Les deux partis hostiles peuvent en effet le considérer également comme une première victoire. Paul n'a besoin que de tirer une conséquence évidente pour en conclure que la loi est abolie dans l'Évangile, pour les juifs comme pour les païens. Mais d'un autre côté, ses adversaires n'en tireront pas un moindre avantage. Il avait été bien entendu que la décision de la conférence ne concernait que les païens, et que la loi restait obligatoire pour les juifs, qui continuaient à former le noyau sacré, l'église messianique. En face de cette église, les pagano-chrétiens prenaient donc une position inférieure. Ils n'achetaient leur liberté qu'aux dépens de leurs priviléges. Ils devenaient les *prosélytes de la porte* du christianisme. Ils restaient vraiment à la porte du royaume. Le compromis de Jérusalem pouvait donc tout aussi bien être considéré par les judaïsants comme un premier triomphe. Ils y trouvaient un point d'appui excellent pour de nouvelles entreprises. Ne devaient-ils pas être tentés de faire de ces prosélytes de la porte des *prosélytes de la justice*? Cet antagonisme persistant ne tarda point à se révéler dans les faits.

Un second conflit, plus grave encore que celui de Jérusalem, éclata à Antioche (Gal. II, 12 et ss.). On sait que cet événement a sa place naturelle au retour du second voyage de Paul, à la fin de cette première période, au commencement de la seconde.

Dans l'énergique discours adressé à Pierre et aux judaïsants, et résumé dans l'épître aux Galates, nous trouvons pour la première fois Paul tout entier, avec sa grande thèse de la justification par la foi, la négation radicale de la loi et la logique irrésistible de sa polémique. Le moment aigu de la crise est ici.

Venu à Antioche, Pierre mangeait avec les pagano-chré-

tiens, sans se préoccuper des préceptes de la loi, qui couraient le risque d'être abandonnés par les judéo-chrétiens eux-mêmes. Mais alors survinrent certains envoyés de Jacques qui protestèrent contre cette apostasie et relevèrent l'autorité de la loi. Pierre ne sut pas résister à leur influence. Après avoir sanctionné de son exemple la liberté chrétienne, il parut la condamner; il se déroba; il se sépara des pagano-chrétiens pour faire cause commune avec ceux de la circoncision. Bien d'autres chrétiens, et Barnabas lui-même, furent entraînés dans cette hypocrisie; il y eut une recrudescence momentanée de zèle judaïque. Paul seul resta ferme et droit. «Voyant, dit-il, qu'ils ne marchaient pas de droit pied, selon la vérité de l'Évangile, devant tous, je dis à Pierre: Si toi, qui es juif, tu vis comme un païen, pourquoi forces-tu les païens à judaïser?» On ne pouvait mieux faire sentir la contradiction de la double conduite de Pierre. Mais Paul ne s'arrête pas là; sa dialectique va jusqu'à la racine des choses. Cette contradiction flagrante dans la conduite tient à une contradiction intérieure qui se trouve au fond de la doctrine des chrétiens judaïsants; c'est cette contradiction inconsciente que la logique impitoyable de Paul met à nu dans le discours qui suit cette apostrophe. Il coupe court à toute équivoque. Voici le dilemme accablant dans lequel il enferme Pierre : Ou cette foi en Christ est suffisante par elle-même, et alors pourquoi demander aux païens autre chose? Pourquoi se glorifier en autre chose qu'en elle? Ou elle n'est pas suffisante; mais si elle ne l'est pas, c'est qu'elle n'est pas sérieusement nécessaire; nous avons eu tort, nous juifs, de désespérer d'être sauvés par la Loi et de recourir à la foi et à la mort de Christ. Cette mort n'est qu'un luxe inutile. Dans ce dilemme est tout le discours.

Paul se place, dès l'entrée, au point de vue des judéo-chrétiens (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι); il veut montrer la contradiction

radicale qu'il y a, à leur insu, entre cette foi en Christ qu'ils professent, et les prétentions juives qu'ils veulent imposer. «Nous, juifs d'origine et non point pécheurs païens (ἁμαρτωλοί), ayant la conviction que l'homme ne peut être justifié par la loi, s'il reste étranger à la foi en Christ, nous, dis-je, avons aussi cru en Jésus-Christ pour être justifiés par la foi, et non par les œuvres de la loi. Qu'est-ce à dire, sinon que notre conversion à Christ est, chez nous Juifs, l'irrécusable preuve que la justification n'est pas essentiellement dans la loi, mais essentiellement dans la foi? Car nous n'avons cru à Christ qu'après avoir désespéré de la loi. Donc il est vrai de dire que, à nos yeux aussi, nulle chair ne peut être justifiée devant Dieu par la loi.» Voilà comment Paul arrive, en face de l'opposition judaïsante, à dégager pleinement et à formuler la grande thèse de sa théologie, *la justification par la foi*, et à l'appliquer également aux juifs et aux païens, sans différence aucune. Il insiste et tire logiquement les conséquences de ce premier principe ainsi obtenu. «Dans l'œuvre de notre justification, la foi en Christ se substitue donc aux œuvres de la loi. Si nous cherchons à être justifiés en Christ, c'est que nous reconnaissons par cela même que la loi est impuissante à le faire. La foi en Christ implique donc pour tous la négation de la loi.» Mais au verset 17 se dresse déjà l'éternelle objection qu'on lancera à Paul : La suppression de la loi fera descendre les Juifs au rang des ἁμαρτωλοί, des païens ; le péché n'aura plus de frein, et si Jésus abolit la loi, il devient serviteur, ministre du péché (cf. Rom. VI, 1). — Paul ne se contente pas de repousser cette conséquence par un énergique μὴ γένοιτο. «Loin de là, s'écrie-t-il, il arrive au contraire que, si je réédifie la loi que j'avais écartée en allant à Christ, non-seulement je me mets en contradiction avec moi-même, mais je perds ce que j'avais gagné, et, devant cette loi relevée, je me

retrouve et me constitue moi-même transgresseur. Avec la loi revient en effet nécessairement la transgression, et la mort du Christ est rendue vaine. Là où il n'y a point de loi, au contraire, il n'y a pas non plus de transgression. Or, par la loi, je suis mort à la loi-même ; j'ai été crucifié et condamné par la loi avec Christ, je suis donc affranchi de la loi. Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi, et ce que je vis encore en ma chair, je le vis non sous la loi, mais dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » Résumant enfin cette puissante et profonde argumentation en une seule proposition, il s'écrie : « Si la justification nous vient d'une loi quelconque, Christ est mort pour rien ! »

Ainsi compris, le discours que Paul a condensé dans cette forme abstraite est vraiment le programme complet que développeront les grandes épîtres. Non-seulement toutes les idées essentielles de la théologie paulinienne s'y retrouvent, mais elles se suivent déjà dans l'ordre logique qu'elles auront dans l'épître aux Romains : Juifs d'origine et pécheurs d'entre les païens, également impuissants à se justifier par leurs œuvres ; — pour les uns et les autres, égale nécessité de croire en Christ ; — opposition de la justification par la foi et de la justification par la loi ; — dans la foi, la loi abolie ; — la rédemption conçue comme une mort à la loi et une résurrection avec Christ, aboutissant à la liberté glorieuse des enfants de Dieu ; — tous les anneaux de cette chaîne d'or se trouvent ici dans leur liaison organique. Le principe, déposé dans l'âme de Paul par sa conversion, nous livre enfin toutes ses conséquences. Le germe est devenu grand arbre. Nous sommes sortis de la première période de la vie de Paul, et nous entrons de plein pied dans les grandes luttes de la seconde.

LIVRE TROISIÈME.

Deuxième période ou période des grandes luttes.

(De l'an 53 à l'an 58.)

La discussion d'Antioche semble avoir été une vraie déclaration de guerre. Dès ce moment, la lutte devient générale et se poursuit des deux parts sans trêve ni mesure. Née dans la Palestine, l'opposition judaïsante s'étend et éclate partout; nous la voyons troubler tour à tour la Galatie, Éphèse, l'église de Corinthe et, devançant même l'apôtre des Gentils, le prévenir à Rome. Le parti judaïsant a ses missionnaires, qui suivent Paul comme à la piste, et travaillent partout avec un zèle acharné à miner son autorité, à séduire ses disciples, à détruire son œuvre sous prétexte de la corriger. C'est une contre-mission régulièrement organisée. Ils arrivent avec des lettres de recommandation, se donnent comme les représentants des Douze, nient l'apostolat de Paul, et, par d'odieuses calomnies, sèment partout contre lui la défiance et les soupçons.

Ce fut pour l'apôtre un temps d'amères expériences et de cruelles douleurs. Ses lettres nous laissent voir tout ce que cette lutte intestine, la trahison de quelques-uns de ses amis, la versatilité de ses plus chères églises lui ont fait souffrir. Mais hâtons-nous d'ajouter aussi que, sans ces grands déchirements, nous n'aurions pas connu Paul tout entier, nous n'aurions soupçonné ni toute la tendresse de son âme, ni tout l'héroïsme de sa foi, ni la puissance de sa pensée, ni les infinies ressources de son génie souple et fort. Né véritablement pour la lutte, c'est dans ces luttes que son être spirituel a atteint sa pleine stature et révélé toutes ses vertus.

Attaqué presque à la fois sur tous les points de son œuvre, Paul ne déserte pas le combat; il se multiplie, se trouve présent partout, fait partout face à ses adversaires et ne doute pas un moment du triomphe. Cette grande polémique absorbe, durant quatre ou cinq années, toutes ses forces et toutes ses pensées. C'est le fait général qui domine et caractérise cette seconde période. Nées de ces circonstances vraiment tragiques, nos grandes épîtres ne s'expliquent bien que par elles. Ce ne sont point des traités de théologie, par moments on dirait plutôt des pamphlets; ce sont les coups terribles, écrasants, par lesquels le grand lutteur répond en plein jour aux menées souterraines de ses ennemis. Cette lutte est un vrai drame qui s'agrandit et se complique, à mesure qu'il avance de Galatie vers Rome. Les lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, qui en sont les principaux actes, en marquent aussi les phases successives. Elles se relient intimement l'une à l'autre, et nous permettent de constater à la fois, et dans les faits extérieurs et dans la pensée de l'apôtre, un double progrès que nous devons ici faire ressortir.

CHAPITRE I.

L'épître aux Galates.

L'épître aux Galates, qui vient la première en date, nous fait assister au premier éclat de cette longue lutte. Elle nous jette, dès les premiers mots, en pleine mêlée ; elle n'est, d'un bout à l'autre, qu'une ardente réplique de l'apôtre à l'attaque imprévue de ses ennemis. Ce serait donc se faire illusion que d'espérer la comprendre, avant de s'être bien rendu compte du caractère de ces docteurs judaïsants, de la nature de leur aggression et de la force de leurs arguments. Heureusement la lettre elle-même nous fournit sur ce point tous les renseignements nécessaires.

Les Galates avaient accueilli les premières prédications de Paul avec un enthousiasme et une reconnaissance qui l'avaient séduit et touché (Gal. IV, 14). Cette ardeur se maintint tout le temps que dura la présence de l'apôtre. Il avait emporté de Galatie les plus douces impressions et les meilleures espérances. Aussi, quand il apprit une si prompte défection, sa surprise n'eut-elle d'égale que sa douleur (Gal. I, 6).

Que s'était-il passé? Après le départ de Paul étaient arrivés en Galatie des hommes qu'il ne veut pas désigner autrement que par ce terme assez dédaigneux de τινές, *quidam* (I, 7). Ces nouveaux missionnaires apportaient à ces jeunes congrégations non pas, si l'on veut, un autre évangile, mais ces mêmes prétentions judaïques qu'ils avaient défendues à Jérusalem, et, pour un moment, fait triompher à Antioche. Ils les appuyaient du nom et de l'exemple des Douze, de l'autorité de l'église-mère de Jérusalem. Les apôtres que le Christ a établis, qui ont vécu avec lui et ont reçu ses ordres et sa doctrine, vivent et prêchent autrement que Paul. Sur-

tout il n'est point vrai, comme Paul l'enseigne, que l'ancienne alliance ait été anéantie par la mort de Christ. Dieu ne saurait être infidèle, manquer à sa promesse, ou retirer ce qu'une fois il a donné. Or, il a conclu une alliance *éternelle* avec Abraham et promis le salut aux seuls enfants d'Abraham. La parole de Dieu demeure. La mort de Christ est si loin d'avoir anéanti cette alliance, que cette mort n'a son plein effet et sa réelle vertu que dans cette alliance et pour ceux qui y sont entrés. C'est dans cette alliance qu'il vous faut entrer, si vous voulez appartenir au vrai peuple messianique. Si vous ne vous faites circoncire, et ne devenez ainsi enfants d'Abraham, vous ne pouvez être sauvés. — Voici les deux affirmations qui peuvent résumer la pensée de Paul et celle des judaïsants. Le premier disait : La loi et les cérémonies ne sont rien sans la croix de Christ, et rien pour le croyant en Christ. — La mort de Christ et la foi en Christ, répliquaient les autres, ne sont rien hors de la circoncision et de l'observation de la loi. La différence dans les mots ne paraît pas grande au premier abord ; au fond, elle est énorme. La première proposition est la négation du judaïsme, la seconde est la ruine de l'Évangile.

Mais les adversaires de Paul devaient paraître bien forts, quand ils mettaient son enseignement en contradiction avec tout l'Ancien Testament et avec les promesses les plus solennelles de Jéhovah. Ils ne l'étaient pas moins, quand ils lui opposaient l'exemple et la prédication des apôtres de Jérusalem, les seuls véritables héritiers de la parole du Christ. Enfin, ils devaient achever d'ébranler les plus fermes amis de l'apôtre, quand ils représentaient l'abolition de la loi comme attentatoire à la sainteté de Dieu, comme favorisant le péché en faisant disparaître toute barrière, et montraient cette prétendue liberté chrétienne se changeant en une licence désormais sans règle et sans frein. La doctrine de Paul,

concluaient-ils, est à la fois la ruine de toute autorité, de toute vérité et de toute morale.

Mais cette négation radicale de l'évangile de Paul amenait la négation de son apostolat. La discussion de ses idées se changeait nécessairement en une attaque violente contre sa personne. Qu'est-il donc, ce nouveau venu, pour s'opposer aux premiers apôtres, à la parole même de Dieu? Quelle est son autorité? Il n'a pas vu le Christ; il n'a point été institué apôtre. Le peu qu'il sait de l'Évangile, il le tient des vrais disciples du Seigneur, et maintenant il se révolte contre eux! Pourquoi se sépare-t-il d'eux? Pourquoi ne répète-t-il pas leur prédication tout entière? Il s'est improvisé missionnaire, constitué apôtre de sa propre autorité et de par sa seule fantaisie. Il allègue bien les révélations qu'il a reçues, les visions dont il a été honoré; mais quelle preuve avons-nous, qu'il dit vrai? Faut-il l'en croire sur parole? D'ailleurs ces prétendues révélations, purement personnelles, peuvent-elles prévaloir contre l'enseignement traditionnel de ceux qui pendant longtemps ont vécu avec Jésus, ont vu sa face et entendu ses discours? Cette tradition n'est-elle pas la règle d'après laquelle il faut juger toute vision particulière, pour savoir si elle vient de Dieu ou du diable? La meilleure preuve que les visions de ce *nouvel* apôtre ne sont que mensonge, c'est qu'elles contredisent et renversent la vraie doctrine de Jésus-Christ. L'indépendance qu'il affecte n'est donc qu'une audace coupable; son évangile, un évangile tronqué; son apostolat, une usurpation, et son attaque contre la loi, un sacrilége. Les Galates doivent s'en garder comme d'un ennemi, et se hâter, en se soumettant aux prescriptions divines, de rentrer en communion avec la véritable église messianique.

Quelle impression ne devait point faire sur l'esprit mobile de ces populations de Galatie, une attaque si habile et si ra-

dicale? Les nouveaux docteurs semblaient avoir pour eux les faits, la tradition extérieure du Christ, les apôtres, l'Ancien Testament. L'évangile de Paul ne reposait que sur son affirmation personnelle. Cette autorité pouvait-elle contrebalancer celle de la tradition jérusalémite? Est-il étonnant que les Galates, prompts, paraît-il, à toutes les nouveautés, soient tombés en défiance à son sujet et aient accueilli avidement le *nouvel* évangile?

Mais Paul n'était point homme à déserter la lutte. Sa défense fut à la hauteur du péril. Loin d'affaiblir l'argumentation de ses ennemis, je crois que la logique de son esprit l'a fortifiée et lui a donné une suite, une cohérence intérieure qu'elle n'avait peut-être pas dans leur bouche. Elle se trouve réduite à ces trois points essentiels.

1° On nie l'origine divine de son évangile et l'indépendance de son apostolat: ce qu'il sait de l'Évangile il le tient des autres apôtres, et son autorité par conséquent doit être subordonnée à la leur. Peut-être même ses adversaires ajoutaient-ils qu'il n'avait eu garde, en la présence des *colonnes* de l'église de Jérusalem, de faire valoir ses vaines prétentions (Gal. II, 11 et ss.).

2° Cet évangile d'origine humaine est, de plus, faux dans son contenu, car il ruine la loi et se trouve en contradiction flagrante avec l'Ancien Testament.

3° Enfin, cet évangile, humain par son origine, faux dans son principe, est encore désastreux par ses conséquences pratiques; en supprimant la loi, il lève la barrière entre les élus et les pécheurs (ἁμαρτωλοί)[1].

Cette triple aggression nous donne le plan même de l'épître aux Galates, et nous en fait entrevoir la forte contex-

[1] Voy. Holsten. I, Op. cit., *Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater,* p. 241.

ture. Paul va reprendre et réfuter ces accusations. Il maintiendra l'indépendance et l'autorité de son apostolat, la vérité intrinsèque de son évangile et en expliquera les vraies et logiques conséquences morales. De là, les trois grandes parties de sa lettre, qu'on distingue d'une manière assez défectueuse en partie historique (I et II), partie dogmatique (III et IV), partie morale (V et VI). Ces trois parties sortent logiquement l'une de l'autre. Ce sont, à vrai dire, les trois membres essentiels d'une même démonstration. Aucune autre lettre de Paul n'a peut-être une cohérence intérieure aussi puissante, et ne porte un tel caractère d'unité. D'un bout à l'autre, c'est une même pensée, l'*évangile de la foi*, s'expliquant tour à tour, suivant un ordre progressif, dans *son origine*, dans *son principe* et dans *ses conséquences*. La réfutation des arguments des judaïsants est devenue, grâce à la dialectique de l'apôtre, l'exposition lumineuse et triomphante de ses propres idées.

Les formes générales dont pouvait se contenter la prédication missionnaire, ne suffisaient évidemment plus à cette polémique; elles s'effacent. La pensée de Paul s'exprime enfin dans toute sa netteté, tranchante, incisive. Elle s'enferme complétement dans cette antithèse, qui désormais la caractérisera: la *justification par la foi* et *la justification par la loi*, *les vieilles choses* et *les choses nouvelles; la chair* et *l'esprit; les temps de servitude* et *les temps de liberté*. La crise qui transforme le paulinisme est accomplie.

I.

Écrivant aux Thessaloniciens, Paul, dans la suscription de ses lettres, ne se donnait aucun titre. La suscription de l'épître aux Galates est autrement solennelle. A cette seule circonstance, se révèle déjà le changement survenu dans la situation de l'apôtre. Il relève maintenant, avec un accent

singulier, l'origine divine de son apostolat (ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός) et le principe essentiel de son *évangile,* qu'il doit prêcher et défendre contre tous: «Jésus livré à la mort pour nos péchés, selon la volonté de Dieu notre Père» (I, 4).

Paul, indigné et surpris, entre impétueusement en matière, et les versets 6-10 posent la thèse que l'épître doit démontrer. «J'admire que si promptement vous vous laissiez détourner de celui qui vous a appelés en la grâce de Christ vers un autre évangile. D'autre évangile, il n'en est point. Il n'y a ici que quelques brouillons qui veulent pervertir l'évangile de Christ. — Mais si quelqu'un, fût-ce nous-même, fût-ce un ange du ciel, venait vous annoncer un autre évangile, qu'il soit anathème! Je l'ai déjà dit; je le répète, si quelqu'un vous évangélise autrement, qu'il soit anathème! Cherché-je donc à me faire valoir auprès des hommes, ou auprès de Dieu? ou bien, cherché-je à plaire aux hommes? Si je voulais encore plaire aux hommes, je ne serais point ministre de Christ[1].»

Après cet exorde *ex abrupto,* commence immédiatement la première partie de l'épître qui va jusqu'à la fin du chapitre II. Paul affirme l'origine divine de son évangile, d'abord sous forme négative: *Cet évangile que j'ai annoncé n'est point selon l'homme, je ne l'ai ni reçu ni appris d'aucun homme;* puis, sous forme positive: *Je le tiens d'une révélation immédiate de Jésus-Christ* (I, 11-12). Il prouve cette indépendance absolue de son apostolat par une triple

[1] Ces derniers mots, rapprochés d'un autre passage de l'épître (IV, 11), ne se comprennent bien que comme une allusion à un temps où Paul a usé, à l'égard de certains hommes (les judaïsants), de ménagements, et fait certaines concessions afin de ne blesser personne. Mais le temps des concessions est aujourd'hui passé. L'apôtre ne doit se laisser arrêter par aucune considération de personnes, sous peine de devenir lui-même infidèle à Christ.

série d'arguments, qui renchérissent les uns sur les autres et forment une gradation puissante:

1° Paul relève le caractère absolu du miracle qui l'a fait chrétien et apôtre. C'est au milieu de son zèle pour le judaïsme et de sa fureur persécutrice, que la grâce de Dieu (εὐδόκησεν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ) qui l'avait mis à part dès le ventre de sa mère, l'a saisi. Aucun homme n'est intervenu entre sa conscience et l'appel divin. C'est Dieu lui-même qui a révélé son fils en son âme, et en même temps lui a donné la mission d'aller le prêcher parmi les païens. — Cette œuvre, commencée sans l'intermédiaire d'aucun homme s'est aussi achevée sans la participation d'aucun homme, (οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι). Dans les versets 16-24, Paul insiste en effet sur l'isolement où il a vécu; il affirme solennellement n'avoir vu Pierre et Jacques que trois ans après sa conversion, et seulement pendant quelques jours. Au nom de cette seule vocation de Dieu, il a, durant quatorze ans, agi et prêché en qualité d'apôtre des païens, et cèla avec de tels succès, que les églises de Judée, qui ne le connaissaient point, louaient Dieu néanmoins de ce que sa grâce avait fait d'un persécuteur un si puissant instrument pour l'extension de son règne.

2° Ce n'est pas tout. Non-seulement il a travaillé, durant 14 ans, en qualité d'apôtre, d'une manière absolument indépendante; mais, au bout de ce temps, la mission que Dieu lui a confiée, qui n'a d'ailleurs nul besoin d'être confirmée par des hommes, — si grands et si influents qu'ils puissent être (II, 6), — a été *officiellement* reconnue par les apôtres de Jérusalem, par ceux qui passent pour être les colonnes de l'Église, Pierre, Jacques et Jean. Ils lui ont tendu la main d'association et ont reconnu que, si Pierre avait reçu l'apostolat des juifs, il avait, lui Paul, reçu au même titre celui des gentils (II, 1-10).

3° Il y a plus. Son apostolat est si bien indépendant de celui des autres disciples de Jésus, que, dans certaines circonstances, il a trouvé dans cette vocation divine, assez d'autorité et de force pour blâmer Pierre et le ramener au droit chemin dont celui-ci essayait de s'écarter. C'était à Antioche. Il alla jusqu'à condamner Pierre parce qu'il était répréhensible ; il lui fit sentir et la duplicité de sa conduite, et l'inconséquence de sa pensée ; il sut faire triompher l'évangile de Jésus-Christ de toutes les timidités des uns et de toutes les oppositions des autres. Il affirma solennellement dans cette occasion la vérité qu'il prêche : nulle chair n'est justifiée par la loi, mais tout croyant l'est uniquement par la foi en Christ ; car, il faut choisir ; ou bien Christ nous sauve, alors ce n'est point la Loi ; ou bien c'est la Loi qui sauve, alors Christ est mort pour rien. C'est ainsi que naturellement, de l'origine de son Évangile, Paul arrive à en expliquer et à en démontrer le contenu, et passe de la première partie de sa lettre à la seconde.

II.

Cette triple démonstration de l'origine divine de son évangile a surexcité les sentiments de l'apôtre. La vérité lui apparaît en ce moment si claire, qu'il ne peut plus comprendre la défection des Galates. « O Galates insensés, qui donc vous a ensorcelés ? » C'est par cette vive apostrophe que s'ouvre la seconde partie de l'épître. Il s'agit maintenant de montrer la vérité intrinsèque de son évangile, et sa profonde harmonie avec l'Ancien Testament.

Sans nul doute, la parole dont les nouveaux docteurs s'étaient servis pour ébranler la foi des Galates, était cette parole antique et toujours puissante : «Nous sommes les enfants d'Abraham (cf. Matth. III, 9). Le salut n'appartient qu'à la race élue. Or, Dieu a donné un signe, la circon-

cision, auquel se reconnaissent les enfants d'Abraham. Ceux qui ne le portent point n'appartiennent pas au peuple de Dieu et n'auront point de part à ses priviléges.» Voilà le raisonnement qu'il fallait anéantir. A ce messianisme théocratique et étroit, Paul substituera le plan large, universel, la marche spirituelle du royaume de Dieu et de sa révélation sur la terre. A cette descendance charnelle d'Abraham, il opposera la descendance spirituelle seule vraie, la descendance par la foi. Il s'emparera à son tour de cette promesse faite au père des croyants; il montrera comment le salut s'y rattache et comment la loi s'y rapporte. Il reconstruira ainsi la vraie tradition d'Israël, et l'on verra qui, de lui ou de ses ennemis, en sont les vrais continuateurs.

On peut ainsi comprendre pourquoi la foi d'Abraham joue un si grand rôle dans la théologie paulinienne. Ce n'est point arbitrairement que l'apôtre choisit cet exemple plutôt qu'un autre. La promesse faite au patriarche était le point de départ commun de l'argumentation des judaïsants et de celle de Paul. C'est sur cette promesse et sur les conditions qui l'accompagnaient, que la discussion devait être vive; car ce point était décisif. Toute la suite dépendait de ce commencement. Si la loi est la condition de la promesse, il est clair qu'elle restera l'éternelle condition du salut. Paul reviendra encore dans l'épître aux Romains à cet exemple d'Abraham, s'acharnant à prouver que, dans la promesse, la foi seule, et non l'observation de la loi, se trouve impliquée.

Il en appelle ici tout d'abord au fait même de la conversion des Galates, fait indéniable, et qui suffit à lui seul à renverser les vaines prétentions des judaïsants : « Vous avez été convertis, vous avez reçu l'esprit, les arrhes de la vie éternelle, le gage de votre adoption. Eh bien! je vous le demande: est-ce à la suite des œuvres de la loi, ou bien de la prédication de la foi, que vous avez éprouvé tout cela? Tout

cela serait-il donc vain? Voyez en quelle contradiction vous tombez avec vous-mêmes; vous avez commencé par l'esprit et vous allez finir par la chair! Dieu a agi en vous; il y a produit par son esprit tous les fruits de la vie nouvelle; ne voyez-vous donc pas que, par la foi, s'est réalisée en vous la promesse faite à Abraham, et que les vrais fils d'Abraham sont ceux qui sont de la foi. C'est par la foi que la promesse a été donnée; c'est par la foi, et non par la loi, qu'elle s'accomplit.

Paul arrive ici à formuler sa grande distinction entre la promesse et la loi qu'il oppose d'abord l'une à l'autre. Loin que la promesse soit réalisée dans la loi et par la loi, la loi et la promesse produisent deux effets diamétralement contraires. Le but de la promesse est la *bénédiction* (εὐλογία), et l'effet inévitable de la loi, la *malédiction* (κατάρα). Tous ceux qui se mettent sous la loi, se placent sous la malédiction (ὑπὸ κατάραν εἰσίν). Christ s'est placé sous la loi et est devenu malédiction pour nous, afin de nous racheter nous-mêmes de la malédiction. C'est donc en Jésus-Christ, et non dans la loi, que les païens peuvent obtenir la bénédiction d'Abraham (II, 9-14).

Ce raisonnement paraît sans réplique. Mais Paul insiste encore et l'illustre par une comparaison tirée des relations humaines (κατὰ ἄνθρωπον λέγω). Quand un homme a fait un testament, rien ne peut anéantir sa volonté arrêtée; rien ne peut y être surajouté. Or, un testament a été fait en faveur de l'héritier d'Abraham (τῷ σπέρματι αὐτοῦ). La promesse a été faite à sa semence, qui est Christ. La loi qui est survenue 430 ans après, n'a pu ni l'abolir ni la changer. Ce n'est donc pas la loi qui nous donne nos titres d'héritiers, c'est la promesse, don libre de la grâce de Dieu.

Jusqu'à présent, Paul a mis la promesse et la loi en opposition et montré que la loi amène un état diamétralement

contraire à celui que poursuit et que doit réaliser la promesse. Mais il ne suffisait pas d'écarter ainsi la loi d'une manière absolue et par une simple négation ; il fallait en comprendre et en expliquer la valeur positive. Si la loi est contraire à la promesse, à quoi bon la loi? Quel rôle joue-t-elle dans le plan de Dieu? Pourquoi a-t-elle été donnée? Telle est la question qui se pose inévitablement ici (τί οὖν ὁ νόμος, III, 19). En y répondant l'apôtre achèvera sa démonstration. Les versets suivants qui contiennent cette réponse, sont les plus importants et les plus difficiles de l'épître aux Galates. Ils donnent la clef de la théorie paulinienne sur le progrès des révélations de Dieu. Mais ils sont d'une concision auprès de laquelle le style de Tacite est la prolixité même. La pensée déborde les mots de toutes parts.

Pourquoi donc la loi, a-t-on demandé? — Elle a été surajoutée (προσετέθη) comme du dehors, et pour un temps provisoire (ἄχρις οὗ) et cela, en faveur des transgressions, c'est-à-dire pour produire et multiplier les transgressions (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη = ὁ νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, Rom. V, 20). Ainsi la transgression, la réalisation positive du péché est le but immédiat de la loi. C'est un moment nécessaire, mais transitoire, dans le développement du plan de salut. La loi doit porter le péché à sa plus haute puissance et à ses conséquences extrêmes ; elle doit remplir cet office jusqu'au moment où viendra la semence d'Abraham, Christ, à qui la promesse a été faite. Les mots qui suivent, et sur lesquels on a tant disputé (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου), appartiennent encore à la réponse que Paul fait à la question posée. De la forme et de la manière dont la loi a été donnée, Paul conclut à son caractère. L'apôtre, comme l'a très-bien vu Holsten, ne veut, par ces mots, ni dégrader, ni glorifier la loi, mais en faire ressortir le rôle intermédiaire et subordonné. Rien ne montre mieux que

ces circonstances accessoires, que la loi n'a pas son but en elle-même, qu'elle n'est point le terme définitif, mais un simple *moyen*. Comme les anges sont des ministres qui travaillent au plan de Dieu, la loi est un ministère qui travaille à la réalisation de la promesse ; comme cette loi a été donnée par la main d'un médiateur, elle reste aussi un médiateur entre la promesse faite à Abraham et sa réalisation en Christ, et doit remplir l'intervalle qui sépare Abraham de son héritier.

Mais que signifie le verset 20, plus obscur encore : ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν ? C'est un syllogisme en forme. Le médiateur n'est pas d'un seul, or Dieu est seul, donc le médiateur n'est pas de Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon que la médiation que doit accomplir la loi n'a rien à faire avec Dieu? Dieu, étant toujours dans une unité absolue, n'a besoin en lui-même d'aucune médiation. Or, toute médiation suppose au moins une dualité. C'est dans l'histoire et dans l'humanité que cette médiation doit s'accomplir. Là, en effet, une dualité existe entre *les juifs* et *les païens ;* elle a rempli tout le temps écoulé entre le moment de la promesse et celui de son accomplissement. La loi, multipliant les transgressions, met les juifs sous le péché aussi bien que les païens ; elle les constitue pécheurs comme les païens, et c'est là son office en attendant le Rédempteur. La loi n'est donc point contraire à la promesse ; car, en définitive, elle doit en amener la réalisation. Le règne de la loi n'est pas non plus un simple interrègne, une parenthèse ; c'est un moment nécessaire de l'évolution de la grâce divine. La loi est un agent actif qui travaille et réussit pleinement à réaliser le péché, à mettre tous les hommes sous la malédiction. C'est un tuteur, un pédagogue qui les garde en cet état, pour la foi qui doit venir (ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι). Ce verset 23 à été souvent mal compris ; les mots ἐφρουρούμεθα, παιδαγωγός, etc., ont fait croire que la loi avait été donnée

pour arrêter le péché et mener ainsi l'homme par un progrès réel jusqu'à Christ. Cette idée n'est point paulinienne, mais plutôt le contre pied de la véritable pensée de l'apôtre. La loi n'a qu'un but : multiplier le péché en le réalisant ; constituer tous les hommes pécheurs, et les garder, comme un geôlier, enfermés sous le péché. C'est ainsi que la loi réalise l'unité de tous les hommes d'une manière négative, en les plaçant tous également sous la malédiction. Christ au contraire réalise cette unité sous forme positive, en faisant tous les hommes également enfants de Dieu. «En Christ, il n'y a plus ni grec, ni juif, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme, car tous vous êtes unis en lui, et si vous êtes de Christ, vous êtes donc la semence d'Abraham et, par conséquent, héritiers selon la promesse.» Telle est la conclusion de l'apôtre (III, 29).

En résumé, la Loi n'est ni absolument identique à la promesse, ni absolument contraire. Elle n'est point la négation de la promesse ; elle en est différente et lui reste subordonnée. Elle a sa destination dernière dans la promesse elle-même. C'est un moment nécessaire dans le développement historique de l'humanité, mais transitoire. Elle doit disparaître en atteignant son but. Christ est *la fin* de la Loi.

En opposition au messianisme théocratique et national des judaïsants, Paul arrive ainsi à reconstruire une nouvelle économie du salut, une histoire singulièrement spirituelle, large et profonde de la rédemption divine. Celle-ci arrive à sa réalisation par trois moments, *la Promesse, la Loi, Christ.* Le premier terme et le dernier sont identiques ; la Loi est le moyen terme par lequel la promesse arrive à sa réalisation finale.

Une nouvelle comparaison achève de mettre en pleine lumière la pensée de l'apôtre. L'humanité est un enfant qui traverse d'abord une période de minorité. L'homme

sous la loi, c'est l'homme mineur, l'homme en tutelle, l'enfant devant le pédagogue qui simplement défend et ordonne. Il n'y a point de différence entre cette position et celle de l'esclave. Mais cet état de minorité ne peut durer toujours. Christ, au temps marqué, est venu proclamer la *majorité* du genre humain. Désormais l'homme est affranchi de toute tutelle, il est libre comme l'héritier mis en possession de son patrimoine. Vouloir ramener l'enfant de Dieu à la loi, est aussi raisonnable que de vouloir faire revenir l'homme mûr à ces rudiments, à ces choses élémentaires (στοιχεῖα), qui ont servi à guider sa jeunesse. Entre la religion de la lettre et la religion de l'esprit, il y a la distance de l'enfance à l'âge mûr.

Voilà cette adoption divine, cette liberté, cette majorité spirituelle que l'apôtre est venu annoncer aux Galates, et qu'ils ont accueillie avec tant d'enthousiasme et de reconnaissance. Tout cela sera-t-il rendu vain? Pour achever sa victoire, Paul résume encore une fois sa pensée dans l'admirable allégorie de Sarah, la femme libre, et d'Agar, la femme esclave. Les enfants de la femme libre sont libres comme elle; les enfants de l'esclave sont esclaves comme leur mère. Le véritable héritier n'est point Ismaël, le fils purement charnel, c'est Isaac, le fils spirituel, l'enfant de la foi.

III.

Cette allégorie, qui résume la seconde partie de l'épître aux Galates, est en même temps la transition qui nous mène à la troisième. L'idée de la liberté chrétienne est le terme de la puissante démonstration de l'apôtre. Cette dernière partie ne tient donc pas moins essentiellement à la constitution de l'épître que les deux autres. Elle en est l'achèvement et la conclusion nécessaire. L'évangile de la foi devient l'évangile de la liberté.

Deux idées épuisent ici tout le discours de Paul.

1° La liberté chrétienne est un privilége que les Galates ne doivent pas se laisser ravir, qu'il doivent défendre contre les entreprises des nouveaux docteurs qui veulent les remettre sous le joug dont Christ les a affranchis. «Moi Paul, je vous le déclare, si vous vous faites circoncire, Christ ne vous sert plus à rien» (V, 1-12).

2° Mais cette liberté ne doit point servir de point de départ, ni d'occasion, aux convoitises de la chair; elle ne s'affirme que pour se soumettre à sa loi qui est l'amour. «Libres par la foi, devenez esclaves par l'amour.» L'amour n'est qu'un autre nom de la liberté, et la liberté est si peu le renversement de la loi, qu'au contraire c'est par elle seule que la loi est accomplie. Car la loi est accomplie par l'amour (13-15).

Paul ne s'arrête pas là. Il veut montrer les vraies conséquences de sa doctrine. — Admettre le principe de la foi, et vivre dans le péché, c'est une impossibilité logique. Nous trouvons ici les premiers linéaments de la psychologie morale développée dans l'épître aux Romains. L'apôtre rend les Galates attentifs au conflit qui existe en tout homme entre la chair et l'esprit, et dans lequel la loi du bien est toujours vaincue par la puissance du péché. Mais, ajoute-t-il, la chair a été crucifiée avec Christ, de sorte que le croyant est, avec Christ, mort au péché; s'il vit désormais, il vit par l'esprit nouveau de Christ et, par une conséquence nécessaire, doit marcher, non plus selon la chair qui est morte, mais selon l'esprit de sainteté qui a ressuscité Christ d'entre les morts (V, 16-26).

Telle est, parfaitement achevée dans ses trois parties, cette épître aux Galates, la première et peut-être la plus admirable manifestation du génie de l'apôtre. L'histoire littéraire, ni dans l'antiquité, ni dans les temps modernes, n'offre rien qui

puisse lui être comparé. Toutes les puissances de l'âme de Paul éclatent dans ces quelques pages. Vues larges et lumineuses, dialectique acérée, ironie mordante, tout ce que la logique a de plus fort, l'indignation de plus véhément, l'affection de plus ardent et de plus tendre se trouve réuni, fondu, coulé d'un seul jet en une œuvre d'une irrésistible puissance. Le style n'est pas moins original que le fond même des idées. La lutte qui a mûri la pensée de l'apôtre, a aussi, dirait-on, achevé son style. Bien que la manière de Paul se laisse reconnaître dans les deux épîtres aux Thessaloniciens, il y a loin cependant du caractère de ces deux lettres à celui de l'épître aux Galates. Le vrai type paulinien éclate ici dans son originalité saillante. Jamais ne s'est mieux vérifiée la célèbre définition : le style, c'est l'homme. La langue de Paul est sa vivante image. Le même contraste qui nous frappe entre sa constitution maladive et l'ardeur de son âme, éclate entre la pensée et l'expression. Ce style est chétif, pauvre par ses formes extérieures, la phrase, rude et incorrecte, l'accent, barbare. Comme le corps de l'apôtre, «vase d'argile,» plie sous le poids de son ministère, ainsi les mots et les formes de son langage plient et rompent sous le poids de la pensée. Mais de ce contraste jaillissent les plus merveilleux effets. Dans cette faiblesse, quelle puissance ! Dans cette pauvreté, quelle richesse ! Dans ce corps infirme, quelle âme de feu ! Toute la force, tout le mouvement, toute la beauté viennent ici de la pensée ; ce n'est point le style qui la porte, c'est elle qui porte le style ; elle va toujours, surchargée, haletante, pressée, traînant les mots après elle. C'est un vrai torrent qui se creuse un lit toujours profond et passe renversant toutes les barrières. Phrases non achevées, omissions hardies, parenthèses à perte de vue et d'haleine, subtilités rabbiniques, paradoxes audacieux, apostrophes violentes, tout cela coule à flots

pressés. A porter cette plénitude débordante d'idées et de sentiments, les mots avec leur signification ordinaire ne suffisaient pas. Chacun d'eux a été obligé, pour ainsi parler, de prendre double ou triple charge. Dans une préposition ou dans le rapprochement de deux termes, Paul a logé tout un monde d'idées. C'est là ce qui rend l'exégèse de ses épîtres si difficile, et la traduction absolument impossible.

Au point de vue dogmatique cependant, l'épître aux Galates n'est après tout qu'un programme. Toutes les idées essentielles du système paulinien s'y trouvent indiquées, mais non développées. C'est une ébauche magistrale ; l'ébauche ne deviendra tableau que dans l'épître aux Romains.

CHAPITRE II.

La première épître aux Corinthiens.

Entre l'épître aux Galates et l'épître aux Romains, viennent se placer chronologiquement les deux lettres aux Corinthiens.

En Galatie, la lutte avait un caractère bien simple et bien franc. C'était l'antithèse flagrante de deux principes contraires. Elle se complique à Corinthe d'une foule de difficultés spéciales. Elle est moins dogmatique et plus personnelle. Les ennemis de Paul ont renoncé à leurs prétentions, ou du moins ils les dissimulent. Il n'est question ni de la circoncision, ni de la loi. Mais leur animosité, pour être plus sourde, n'en est pas moins ardente. Elle suscite à l'apôtre une foule d'obstacles pratiques et cherche à ruiner son autorité dans des débats aussi graves que délicats. De là, le caractère nouveau de la polémique de Paul. En face d'une situation aussi complexe, l'argumentation serrée et massive de l'épître aux Galates ne convenait pas. Il ne s'agit plus de

présenter une réfutation en forme, mais bien de résoudre les problèmes pratiques les plus divers, d'apaiser les disputes, de réprimer les désordres, de déconcerter les visées des adversaires. Il faut apporter à cette tâche autant de tact que de logique, de souplesse que de fermeté. La pensée de Paul, condensée dans l'épître aux Galates, va se répandre ici en une foule d'applications variées. Le fleuve, resserré jusque-là, s'épanche en mille canaux ; mais il coule dans la même pente et s'enrichit en se divisant. Nous le verrons plus loin réunir encore une fois toutes ses eaux et reprendre, dans l'épître aux Romains, un cours large et puissant.

L'église de Corinthe était une des plus belles créations de l'apôtre. C'était, comme il le dit lui-même, l'enfant qu'il avait engendré au milieu de grandes douleurs (1 Cor. IV, 15), qu'il avait nourri et élevé avec le plus tendre amour. Mais cet enfant était grec, et il gardait les penchants et le tempérament de sa race. L'esprit de querelle, qui agitait la cité grecque, reparaissait dans l'église chrétienne. La foi nouvelle, avec ses mystères et ses espérances, semblait même avoir développé cette disposition héréditaire à la curiosité, à la subtilité, aux disputes. Dans cette ville de Corinthe, si mêlée, si riche et si corrompue, la recherche de la volupté et de la sensualité venait s'ajouter aux raffinements de l'esprit. Vivre dans le désordre, s'appelait à cette époque *vivre à la Corinthienne*, et, quand on lit dans les auteurs païens la description de l'état moral de cette grande ville, on ne s'étonne plus que la petite congrégation chrétienne, formée dans son sein des éléments peut-être les moins purs, ait été entachée de quelques marques de la corruption générale. Ainsi s'explique la situation de cette église, telle qu'elle ressort de la première lettre de Paul aux Corinthiens.

La vie de plusieurs membres était déréglée. L'un d'eux

vivait même avec la femme de son père et n'avait pas été excommunié. On discutait avec passion sur le divorce, les avantages du célibat et du mariage, les viandes provenant des sacrifices. La célébration des agapes donnait lieu à des scandales. Les assemblées étaient orageuses; chacun aimait à étaler en temps et hors de temps les dons spirituels qu'il prétendait avoir. L'orgueil, les jalousies prospéraient. Quelques-uns, plus raffinés que les autres, ne croyaient point à la résurrection des corps. Enfin, ce qui était plus grave peut-être, l'église se divisait en factions, arborant chacune pour drapeau le nom d'un prédicateur de l'Évangile, comme autrefois, dans les républiques de la Grèce, on se groupait autour de quelques orateurs populaires. L'un disait: Je suis pour *Apollos;* un autre: Je suis pour *Paul;* celui-ci: Je suis pour *Céphas;* celui-là: Je suis pour *Christ* (1 Cor. I, 10, 12).

Quelle était la vraie portée de ces discussions? Avons-nous quatre partis constitués d'une manière permanente et tranchée? Nullement. Ces partis, au point de vue dogmatique, n'auraient point eu de raison d'être, et ceux qui veulent leur en trouver une sont obligés de les réduire à deux, au parti de Paul et à celui de Céphas. Cependant on remarquera que Paul, dans cette première lettre, ne combat nulle part une tendance dogmatique contraire à la sienne. Dans les premiers chapitres en particulier, il ne condamne que le simple fait des disputes, et encore fait-il tomber son blâme plutôt sur ses partisans et ceux d'Apollos que sur ceux de Céphas (III, 4-9; IV, 6). Enfin, il range Céphas, Paul, Apollos sur la même ligne, comme autant de serviteurs de Christ qui appartiennent aux Corinthiens, mais à qui les Corinthiens n'appartiennent pas : «Soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, tous sont à vous; vous êtes à Christ et Christ est à Dieu.» Voilà l'ordre et voilà l'unité. Si Paul s'é-

tait trouvé en face d'une division ou d'une lutte analogue à celle de Galatie, comprendrait-on chez lui une telle manière de procéder? C'est donc une tentative illusoire que d'essayer de retrouver ces quatre partis, et surtout le parti de Christ, dans la suite de notre épître ou dans la seconde [1].

Le passage I, 12, en effet, ne caractérise point un état général et permanent, mais une situation momentanée qui bientôt se transforme. C'est le premier moment d'une fermentation où tous les éléments sont encore mêlés et luttent ensemble ; c'est la fièvre de la démocratie grecque qui s'empare de l'église. Dans ces rivalités, les personnes jouent encore un plus grand rôle que les principes. Mais cette agitation devait faciliter singulièrement les entreprises des adversaires de Paul. Ceux-ci, arrivant avec des lettres de recommandation, apportent un ferment nouveau et travaillent dans l'ombre à une scission autrement profonde. La lettre de Paul, l'arrivée des docteurs judaïsants (2 Cor. III, 1), la logique des principes et avant tout, comme nous le verrons, l'affaire de l'incestueux, amèneront la séparation des éléments contraires, et, de cette agitation générale, naîtront deux partis radicalement opposés : celui de Paul et celui des judaïsants. Voilà la situation nouvelle qui ressort en effet de la seconde épître aux Corinthiens. Mais, à cette heure, elle est plus complexe et moins nette. Sous les disputes présentes, le regard de Paul aperçoit bien sans

[1] *Paulus* I, p. 287 et ss. L'erreur de Baur, dans son exégèse de 1 Cor. I, 10-12, vient, à mes yeux, de la fausse idée d'où il est parti, que la 1re et la 2e lettre aux Corinthiens supposent une situation ecclésiastique identique, Or, il est évident que, de l'une à l'autre, la situation s'est gravement transformée et est allée en empirant. Les quatre premiers partis se sont bientôt évanouis et ont donné naissance à deux partis dogmatiques essentiellement différents, le parti paulinien et le parti judaïsant. C'est ce progrès de la lutte à Corinthe que nous avons essayé de mettre en lumière.

doute un danger plus grave ; il devine une hostilité sourde à son évangile et lance bien çà et là quelques mots qui ressemblent à une apologie (IV et IX) ; mais il le fait toujours d'une manière indirecte et voilée. Il s'occupe d'une façon générale des intérêts de l'église. Plus tard, quand le parti judaïsant se sera démasqué, nous verrons sa polémique reparaître, plus ironique, plus vive, plus pénétrante que jamais. Telle nous paraît avoir été la marche des choses et le progrès de la lutte au sein de l'église de Corinthe.

Devant répondre à une situation si complexe et à des besoins si divers, cette première épître ne pouvait avoir la régularité, l'architecture logique de la lettre aux Galates. L'apôtre cependant n'a point renoncé à grouper en quelques grandes masses les nombreuses questions qui s'offraient à lui, et à mettre un certain ordre dans sa longue réponse.

Sa lettre semble se partager d'elle-même en trois groupes principaux :

1° Le premier comprend les questions générales (I-VI). Paul y passe en revue l'état de l'église qu'il montre sous un jour assez triste. Il s'élève d'abord contre les divisions intestines qui la déchirent (I-IV), contre les scandales qui la déshonorent, surtout contre le crime de l'incestueux (V), et enfin contre l'habitude que prennent les fidèles de porter leurs procès devant les tribunaux païens (VI).

2° Dans un second groupe, l'apôtre a rangé toutes les questions particulières que les Corinthiens lui avaient eux-mêmes posées par écrit, περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε (VII-X). Il traite successivement du mariage, du célibat, du veuvage, du divorce, des viandes sacrifiées aux idoles. La solution de toutes ces difficultés est déduite d'un principe général que Paul établit en ces termes : *Tout est permis, mais tout n'édifie pas*, et qu'il a lui-même toujours accepté comme règle dans la conduite de son apostolat (IX et X).

3° Enfin, de ces questions extérieures, Paul entre plus avant dans la vie intime de l'église, en corrige les défauts et les erreurs, allant par une gradation bien marquée des plus légers aux plus graves. Il traite successivement du rôle et de la tenue de la femme dans les assemblées (XI, 1-16); des désordres qui troublent les agapes (17-34); des dons spirituels, de leur diversité et de leur unité, de la charité préférable à tous (XII, XIII); de la glossolalie (XIV); enfin de la résurrection des corps (XV). Il ajoute quelques recommandations au sujet de la collecte qu'il organise dans toutes les églises pour les saints de Jérusalem, et résume toutes ses exhortations en ces mots pleins de vigueur: «Veillez, tenez ferme dans la foi, soyez virils et forts; que l'amour vous fasse tout faire» (XVI, 13, 14)!

Telle est la disposition de cette première épître. Malgré la variété des questions abordées, il y règne une unité profonde. L'esprit dialectique de Paul, au lieu de s'arrêter à la surface des questions spéciales et de se perdre dans les détails d'une casuistique fastidieuse, remonte toujours des faits aux principes et éclaire ainsi d'une lumière supérieure toutes les difficultés qu'il rencontre sur son chemin. Après avoir élevé l'esprit de ses lecteurs jusqu'aux cimes sereines de la conscience chrétienne, il redescend de ses hauteurs avec une puissance irrésistible, et chacune des solutions qu'il indique n'est plus qu'une application nouvelle du principe permanent et général de l'Évangile. Cette épître nous présente en quelque sorte l'épanouissement du principe chrétien dans la sphère de l'activité pratique. C'est la vie nouvelle, créée par l'esprit de Jésus, qui prend conscience d'elle-même, s'affirme dans son originalité et son indépendance, se séparant, d'un côté, de la vie juive avec ses servitudes, de l'autre, de la vie païenne avec ses relâchements. Le monde moderne, la civilisation chrétienne avec sa liberté

et sa solidarité, ses besoins de réforme incessante et ses élans vers le progrès, sa charité délicate et ses scrupules, sa vigueur intime et son idéal toujours grandissant, nous apparaissent ici comme en germe. Une grande révolution commence. Accomplie dans quelques âmes, elle se manifeste déjà au dehors dans les relations domestiques et sociales. Une humanité nouvelle va sortir de cette nouvelle religion.

Telle est la portée de cette première épître. Si la lettre aux Galates a fondé la *dogmatique chrétienne*, nos deux lettres aux Corinthiens, marquant l'émancipation de la conscience régénérée, sont la naissance de l'*éthique chrétienne.*

Paul a nettement formulé le principe de cette conscience nouvelle: c'est l'esprit même de Dieu immanent en elle (1 Cor. II, 10-16). Il ne s'agit point ici d'une simple illumination ou d'une influence sanctifiante; mais, si je puis ainsi dire, d'une transformation substantielle de notre être. L'esprit devient *nous*, et nous devenons essentiellement *esprit*. Cet esprit de Dieu, qui est la puissance créatrice même, fait de nous une nouvelle création (καινὴ κτίσις). D'hommes *charnels* ou *psychiques*, nous devenons hommes *spirituels*. Le centre de gravité de notre être se trouve déplacé; il était dans la chair, il est dans l'esprit (1 Cor. II, 14). A ces deux classes d'hommes correspondent *deux sagesses*, la sagesse du monde et la sagesse de Dieu, aussi opposées entre elles que la chair et l'esprit, la raison et la folie. L'homme charnel ne comprend point les choses spirituelles (μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν). La sagesse de Dieu devient la *folie de la croix*, comme la sagesse charnelle n'est qu'une *folie devant Dieu* (I, 21-25).

L'œuvre de l'esprit en nous est double. C'est d'abord une œuvre négative, un affranchissement de toute dépendance extérieure. « Où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Cor. III, 17). « L'homme spirituel juge tout et n'est jugé

par rien» (1 Cor. II, 15). Mais cette liberté est en même temps une vertu positive. Car l'esprit est aussi essentiellement amour qu'il est liberté. L'indépendance absolue devient une servitude absolue, c'est-à-dire une indépendance qui se rend esclave par amour, qui se sacrifie sans cesse, et se retrouve plus grande après chaque sacrifice. «Libre de toutes choses, s'écrie l'apôtre, je me soumets à tout, pour gagner plus d'âmes à Christ» (IX, 19). La liberté de la foi, c'est la servitude de la charité.

De ces principes découle la grande règle pratique, règle éternelle qui coupe court à toute casuistique et que Paul applique incessamment: *Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile* (VI, 12). Elle permet à l'apôtre de faire triompher partout la logique de son principe, sans blesser la charité, et de résoudre toutes les questions de la manière à la fois la plus hardie et la plus délicate.

Sur un seul point, le jugement de l'apôtre paraît encore étroit; je veux dire le célibat (VII). Cette étroitesse qu'on lui a tant reprochée, ne vient point d'un ascétisme dualiste. On ne parvient point à montrer le dualisme dans la doctrine de Paul, et il faut bien reconnaître qu'il y aurait une singulière contradiction entre un tel ascétisme pratique, et les larges principes moraux que nous venons d'exposer. Ce qui comprime ici et rétrécit l'appréciation de l'apôtre, ce sont ses vues eschatologiques (VII, 29). La *parousie* est imminente; le temps est court; tout autre intérêt s'évanouit devant cet avenir prochain. Mais un nouveau progrès s'accomplira bientôt à cet égard dans la pensée de Paul. Elle achèvera de se débarrasser des liens étroits de l'eschatologie juive. Dans les épîtres de la captivité, nous le verrons arriver à une appréciation plus large et plus juste du mariage et de la vie domestique.

CHAPITRE III.

La seconde épître aux Corinthiens.

Cette seconde lettre ne ressemble à la précédente ni par son contenu, ni par son accent. Elle répond évidemment à une situation toute nouvelle.

Expliquer les changements survenus, déterminer les vrais rapports de notre seconde épître avec la première, est un des problèmes critiques les plus discutés et les plus obscurs du Nouveau Testament.

Une crise s'était opérée dans l'église. Les nouvelles que Paul en avait reçues l'avaient profondément affligé. Il avait passé dans une anxiété cruelle ces derniers mois et soupiré après le retour de Tite, son messager, et les nouvelles qu'il devait lui apporter de Corinthe (II, 12, 13; VII, 6).

Cette excessive inquiétude, dont toute la lettre garde de si nombreuses traces, a droit de nous surprendre et a surpris tous les exégètes. Quelques-uns même n'ont cru pouvoir expliquer un si grand contraste entre nos deux épîtres qu'en supposant une lettre intermédiaire perdue.

Rien dans la première épître de Paul, dit Bleek, n'explique de telles craintes. Les reproches qu'il adressait aux Corinthiens étaient modérés. Ce n'est pas l'impression qu'ils pouvaient en avoir reçu qui inquiète son âme. Notre seconde lettre ne se rattache donc pas à la première, mais à une autre, écrite dans l'intervalle, portée par Tite, et que malheureusement nous n'avons plus. Les passages II, 1-11 et VII, 5-12, qu'on rapporte ordinairement à l'affaire de l'incestueux (1 Cor. V), gardent quelque chose de mystérieux et d'obscur. Ils ne s'expliquent bien qu'en supposant de nouvelles complications survenues à Corinthe. Peut-être même

ne s'agit-il point du tout, en ces deux passages, de l'incestueux, mais d'un autre membre de l'église qui aura résisté ouvertement aux ordres de Paul et nié son autorité. L'apôtre se sera élevé contre lui avec une indignation un peu trop vive dans la lettre perdue. C'est de cette indignation qu'il semble maintenant revenir. Il pardonne et déclare les Corinthiens innocents dans toute cette affaire[1].

Le tort le plus grave de cette explication est d'être une hypothèse gratuite, qui n'explique pas même très-bien les deux textes controversés. L'affaire de l'incestueux, la résolution que Paul avait prise de le faire excommunier, étaient choses assez graves pour inquiéter l'apôtre. Il n'est pas nécessaire de supposer un autre fait scandaleux. Un point décisif enfin, c'est que, dans les deux épîtres, Paul désigne le coupable par ces mots: ὁ τοιοῦτος (1 Cor. V, 5; cf. 2 Cor. II, 6).

Baur et Rückert ont repoussé très-nettement l'explication de Bleek. Ils en proposent une autre qui, au premier abord, paraît lumineuse. Il est bien question, disent-ils, dans l'une et l'autre épître du même événement, du même individu, de l'incestueux. Mais, s'il faut le dire ouvertement, Paul s'était mis à son sujet dans le plus grand embarras. Entraîné par la passion, il avait, dans sa première lettre, excommunié le coupable, et l'avait livré à Satan pour la perdition de sa chair et le salut de son âme (παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός). Les mots εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός désignent évidemment une maladie qui, en vertu de l'excommunication apostolique, doit atteindre le coupable. Paul a donc

[1] Voy. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 2te Aufl., p. 402. L'hypothèse de Bleek, émise pour la première fois dans les *Studien und Kritiken*, 1830, a été acceptée par Ewald et par Neander dans les derniers temps, mais repoussée par la majorité des critiques.

voulu le frapper d'une punition matérielle et surnaturelle. Or, ajoute Baur, l'événement n'a pas succédé au désir et à la parole de l'apôtre. Le coupable n'a été ni excommunié par l'église, ni atteint d'aucune maladie. L'excommunication est restée sans effet, et l'autorité apostolique, par cela même, s'est trouvée très-gravement compromise. Les adversaires de Paul ont profité de cet avantage, que lui-même leur a fourni, pour l'attaquer plus violemment et le discréditer tout à fait. S'il ne vient pas à Corinthe, disent-ils, s'il ajourne chaque fois son arrivée, c'est qu'il sent lui-même son impuissance. Il parle de haut, quand il est loin; mais, en réalité, sa parole n'a aucune vertu (X, 11). Il s'agit aujourd'hui, pour Paul, de se tirer de ce mauvais pas. Mais que lui reste-t-il à faire, sinon à voiler un mal qu'il ne peut guérir, accepter ce qui a été fait, prêcher la paix et le pardon, et éviter ainsi une rupture plus grave en attendant des temps plus propices [1].

Le désir, un peu trop vif chez Baur et Rückert, de trouver en défaut la puissance surnaturelle de l'apôtre, les a fait aller au delà du but et fausser la situation. Les choses ne se sont point passées comme ils les racontent. Paul, dit Baur, avait voulu faire deux choses dans sa première lettre (V, 3): frapper d'une maladie surnaturelle le coupable, et solliciter de l'église une décision solennelle qui le retranchât de la communauté. De ces deux choses, ni l'une ni l'autre ne s'était accomplie. Ici est l'erreur de Baur. Il distingue deux choses qui dans l'esprit de l'apôtre n'en font qu'une. Paul n'a point lancé d'Éphèse une excommunication à distance. Il a résolu de provoquer une réunion solennelle de l'église de Corinthe, qui se tiendrait sous sa présidence spirituelle ; et c'est là que devait être prononcée, par l'église elle-même

[1] Baur, *Paulus*, I, p. 334-336.

et au nom de Paul, l'excommunication contre le coupable. On le voit, c'est toute une procédure ecclésiastique qu'ordonne l'apôtre. Or, comme Baur le reconnaît et comme il ressort de 2 Cor. II, 6, cette assemblée n'a pas eu lieu ; l'excommunication n'a pas été lancée, et par conséquent l'apôtre ne se trouve personnellement dans aucun embarras. Son autorité n'a point été compromise par l'impuissance de sa parole. De même, le passage X, 11, que Baur invoque ici, ne se rapporte en aucune manière à ce cas particulier. Ce n'est point l'insuccès et l'impuissance de son excommunication que relèvent les adversaires de Paul, mais le peu d'éclat de ses discours oraux (λόγος ἐξουθενημένος) et l'aspect peu imposant de sa personne (παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής), qu'ils mettent en opposition avec la gravité et la hauteur de ses lettres ; deux choses que l'apôtre d'ailleurs confesse lui-même (ἰδιώτης τῷ λόγῳ, XI, 6 ; ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι, XII, 8-10). L'hypothèse de Baur n'explique pas non plus très-bien les angoisses de Paul, ni, surtout, le soulagement que Tite lui apporte. Il semble que Tite, venant lui apprendre que ses ordres avaient été méconnus, sa parole impuissante, que l'église de Corinthe était en pleine révolte, devait précisément le plonger dans l'inquiétude, dont au contraire il le tire. Les premiers chapitres de notre seconde épître sont, en effet, comme un soupir de soulagement et, par moments, comme un cantique d'action de grâces et de triomphe (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς, II, 14). Paul ne paraît pas avoir été en souci pour lui-même ni avoir été affligé directement (οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, II, 5). Mais il a été en souci pour les Corinthiens et affligé de leur affliction. Enfin, ce n'est pas lui que les Corinthiens ont peiné, c'est lui au contraire qui, par ses reproches et sa sévérité, a affligé les Corinthiens (VII, 8). Il en a eu d'abord du regret, il a craint d'être allé trop loin, mais aujourd'hui il ne regrette plus rien. Cette sé-

vérité a fait éclater le zèle et l'amour de l'église pour lui. Il est content; il est consolé. Ces bonnes nouvelles ont été un adoucissement précieux aux souffrances qu'il endure. Est-ce là le langage d'un homme, d'un apôtre, qui vient d'essuyer, dans son ministère, le plus grave échec? Essayons, à notre tour, de retrouver le vrai cours des événements.

Il faut d'abord rétablir les faits. Il est certain, d'un côté, que le coupable avait été réellement puni. Le passage 2 Cor. II, 6 et 7, fait allusion à un châtiment (ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία). Mais, d'un autre côté, il a été puni, — et cela n'est pas moins incontestable, — autrement que ne l'avait ordonné Paul (v. 10). En conséquence, on pourrait dire que l'église a désobéi à l'apôtre. Au lieu d'excommunier le coupable, elle s'était bornée à le réprimander solennellement. Cette désobéissance à un ordre péremptoire expliquerait suffisamment l'anxiété de Paul. Elle pouvait lui apparaître comme le commencement d'une révolte plus générale et plus grave. Cependant l'affaire n'est pas aussi simple. Dans la supposition d'une désobéissance ouverte et formelle de toute l'église, le verset 9 est plus qu'étrange. Comprend-on que, en pareil cas, l'apôtre écrive aux Corinthiens : «Je vous exhorte à l'assurer (l'incestueux) de votre amour ; car, en vous écrivant la première fois, je voulais seulement vous éprouver et savoir si vous étiez obéissants en toutes choses?» Et plus loin, comment l'apôtre, acceptant la justification des Corinthiens, leur dirait-il : «Vous vous êtes montrés absolument innocents en cette affaire» (VII, 11, ἐν παντί... ἁγνούς)? Des circonstances particulières ont dû amener et même justifier cette non-exécution des ordres de Paul. Où est la clef de ce mystère?

Elle est dans ces mots que les exégètes n'ont pas assez pesés : ἡ ἐπιτιμία ὑπὸ τῶν πλειόνων (II, 6). La sentence qui a frappé le coupable a été prise non à l'unanimité des voix, mais seulement à la majorité. Une minorité, assez forte

semble-t-il, s'est abstenue et a fait de l'opposition. Il y a eu dès lors discussions, déchirements dans l'église; et ce troisième fait, qui vient s'ajouter aux deux autres, explique encore mieux les inquiétudes de l'apôtre. Mais ce n'est pas tout; le caractère de cette division était de nature à le troubler plus encore.

D'où vient, en effet, que, sur une question de discipline ecclésiastique si claire et si simple, les esprits se sont partagés? Quelle est la cause de l'opposition de la minorité? Est-ce sympathie pour le coupable? Est-ce effet du relâchement moral, ou révolte contre l'austérité chrétienne? Nullement. Cette minorité, comme nous allons bientôt le voir, était la même qui niait l'autorité apostolique de Paul; elle était composée des judaïsants, des partisans de Céphas, et l'on sait que, sur la question de la πορνεία, les judaïsants étaient encore plus rigoureux que Paul. La cause de leur opposition est ailleurs.

Pour la découvrir, il faut nous reporter maintenant au chap. V de la première épître. Que demandait Paul dans ce passage: «Moi, absent de corps mais présent d'esprit, j'ai résolu comme étant présent, au nom du Seigneur Jésus, vous et mon esprit étant réunis et assemblés, avec la puissance de Jésus, notre Seigneur, de livrer un tel homme à Satan, pour la perte de la chair et le salut de l'âme, au jour du Seigneur?» Évidemment, Paul prétendait agir ici au nom de sa pleine autorité d'apôtre. Il convoquait une assemblée générale de l'église, qu'il aurait présidée spirituellement en qualité d'apôtre de Jésus-Christ; par l'organe et la bouche même de l'église assemblée, il voulait frapper le coupable de la peine apostolique. Une maladie matérielle aurait accompagné le châtiment moral. Si jamais Paul a agi en qualité d'apôtre de Jésus-Christ, comme les Douze eux-mêmes, c'est en ce moment. Ici précisément est la cause

de l'opposition de la minorité. C'est le point par où cette affaire de l'incestueux vient se joindre intimement à la lutte des judaïsants contre Paul.

La première épître, nous l'avons vu, ne combat pas d'une manière directe le parti judaïsant; mais elle nous en fait déjà soupçonner la présence et les menées souteraines (IV, 19 et tout le chap. IX). Des émissaires, comme ceux qui avaient troublé les églises de la Galatie, étaient arrivés à Corinthe avec des lettres de recommandation de la part des églises de Palestine et peut-être des apôtres eux-mêmes (2 Cor. III, 1; XI, 4, 13). Ce qui n'était d'abord qu'une discussion sur le mérite ou sur les doctrines des divers prédicateurs apostoliques était promptement, sous leur influence, devenu une scission. Leur opposition devait nécessairement éclater quand l'affaire de l'incestueux se présenta devant l'église. Accepter les ordres de Paul, suivre la procédure ecclésiastique qu'il indiquait, c'était reconnaître son autorité apostolique, c'était, pour les judaïsants, se résigner à l'impuissance. Ce parti ne pouvait abdiquer sans combat. Il contesta donc ouvertement l'autorité que Paul s'arrogeait. Ce droit et ce pouvoir, disaient-ils, ne lui appartiennent point (X, 8; XIII, 10). De loin, il parle haut et ferme; mais il se garde bien de venir lui-même à Corinthe. Sa présence est sans vertu. Il usurpe les priviléges des Douze, contre toute justice et toute raison. Il n'est point ca pable d'un tel ministère et n'y a point été appelé (ἱκανότης, III, 5). Il ne veut dominer sur l'héritage de Christ que pour vivre aux dépens des églises (XII, 16-18; VII, 2). On comprend dès lors pourquoi toute la discussion, dans notre seconde épître, roule sur l'autorité apostolique de Paul. C'est lui-même qui, dans cette affaire de l'incestueux, voulant agir en apôtre, l'avait soulevée.

L'agitation fut grande à Corinthe. L'apôtre y comptait de

chauds amis. Mais l'opposition violente d'une minorité assez forte empêcha sans doute l'église de se réunir dans une seule sentence et de suivre les instructions de Paul. La majorité, qui lui demeurait fidèle, dut nécessairement se borner à réprimander publiquement le coupable. Elle prépara en même temps une lettre d'explication et de justification dont Tite se chargea. Cette lettre était vive et toucha l'apôtre. Il put se déclarer satisfait et exhorter les Corinthiens fidèles à pardonner. Seul, un sentiment de vain amour propre ou de faux orgueil aurait pu l'engager à poursuivre cette affaire. Par son opiniâtreté, il aurait non-seulement compromis la repentance du coupable, mais l'existence même de l'église ; il repousse donc cette suggestion comme une inspiration de Satan (II, 11), et se rappelle que l'autorité qu'il tient de Jésus-Christ lui a été donnée non pour la destruction, mais pour l'édification des églises (X, 8). Il attendra même que cet orage soit apaisé pour venir à Corinthe, afin de ne pas y provoquer de nouveaux et d'irrémédiables conflits (XIII, 10; II, 1).

Ainsi comprise, comme elle doit l'être, dans sa relation intime avec l'opposition judaïsante, cette triste affaire nous introduit au milieu même des troubles de l'église. Ce que les exégètes ont considéré jusqu'ici comme un incident extérieur, est en réalité le nœud de l'histoire de la communauté corinthienne durant ces quelques mois[1]. Nous com-

[1] Voici comment paraissent s'être succédé les principaux moments de cette histoire: 1° Discussions générales sur les mérites des divers prédicateurs (1 Cor. I, 12). — 2° Arrivée des émissaires judaïsants (2 Cor. III, 1). — 3° Arrivée de Timothée et de la première lettre de Paul. — 4° Violent débat sur son autorité apostolique, à propos de l'excommunication de l'incestueux. — 5° Timothée, de retour auprès de Paul, lui annonce ces nouvelles complications. — 6° Crise à Corinthe. Retour de Tite. — 7° 2e lettre de Paul. — 8° Arrivée de Paul à Corinthe. Apaisement.

prenons enfin pleinement les inquiétudes si vives de l'apôtre, et la joie que lui causent le retour de Tite et les nouvelles qu'il lui apporte. La crise a eu lieu. La majorité de l'église lui reste fidèle et lui adresse les témoignages les plus vifs de zèle et d'affection. Mais, à côté de cette majorité, se trouve une minorité pleine d'aigreur et de rancune qui lui fait une guerre acharnée. Le plan de sa lettre lui est ainsi tout tracé. Il s'adressera d'abord à cette majorité fidèle ; il laissera déborder devant elle tous les sentiments qui remplissent son âme. L'apôtre n'a jamais rien écrit de plus pathétique que les premiers chapitres de cette seconde lettre. Puis, se tournant vers la minorité qui lui est hostile, il la châtiera ouvertement du fouet de sa parole ; il rendra coup pour coup, guerre pour guerre. Sa polémique ne connaîtra ni ménagements ni mesure. Paul n'a rien écrit de plus mordant, de plus ironique, de plus fort que les dernières pages de cette même épître. Ainsi s'expliquent naturellement les deux parties de sa lettre, si dissemblables. Rien n'a ménagé la transition de l'une à l'autre, car, entre les deux fractions de l'église de Corinthe, il n'y avait aucun moyen terme.

Malgré cette opposition tranchée dans le ton et dans la forme, ces deux parties n'en restent pas moins reliées par une grande unité de pensée et de but. Dans l'une et l'autre, c'est toujours le même adversaire que Paul combat, l'esprit judaïque, dont les prétentions veulent étouffer l'esprit chrétien, la servitude de la lettre, qui pèse encore sur la liberté de l'Évangile. Il reprend donc ici la lutte ouverte par l'épître aux Galates, et lui fait faire un nouveau progrès. La bataille ne se livre plus sur la circoncision, mais sur les ministères de la nouvelle et de l'ancienne alliance.

Dès les chapitres III et IV, Paul aborde cette question fondamentale. Les deux alliances sont vigoureusement caractérisées (v. 6 et 7), l'une, comme la lettre qui est morte en elle-

même et qui donne la mort, l'autre, comme l'esprit qui est vivant en soi et qui donne la vie ; l'une, produisant la condamnation, l'autre, réalisant le salut. Si la première a été glorieuse, malgré son caractère étroit et transitoire, combien plus le sera la seconde, qui n'est pas appelée seulement à traverser la gloire, mais à y rester (τὸ καταργούμενον διὰ δόξης... τὸ μένον ἐν δόξῃ, v. 11).

Aux deux alliances correspondent deux ministères (διακονία γράμματος, διακονία πνεύματος). Le premier est celui de Moïse dont le visage se voilait aux yeux des enfants d'Israël pour qu'ils ne vissent pas l'éclipse de sa gloire. Mais le ministère de la nouvelle alliance, glorieux d'une gloire permanente, se manifeste à tous les yeux avec une entière liberté, parce qu'il va se glorifiant de plus en plus; car où est l'esprit du Seigneur, là est une entière franchise (παρρησία), une entière liberté, une incessante glorification (III, 12-18).

Paul amène ici le dramatique contraste, qui remplit les chapitre IV et V, entre cette force et cette gloire internes de son ministère, et les humiliations, les faiblesses extérieures qui semblent l'écraser, mais qui ne réussissent qu'à mieux en révéler la divine puissance. «Nous avons ce trésor dans un vase d'argile, afin que la puissance débordante de sa vertu soit rapportée à Dieu et non à nous. Nous sommes de toutes façons affligé, mais non accablé; toujours en détresse, jamais réduit au désespoir; persécuté, mais non vaincu; balloté par la tempête, mais non submergé, portant constamment en notre corps l'image mourante et mortifiée du Seigneur Jésus, afin que, dans la mort de notre chair, éclate aussi l'énergie de sa vie.» Non-seulement les épreuves et les opprobres ne compromettent pas notre ministère, mais encore elles le recommandent et sont le sceau divin qui le fait reconnaître. Le Christ que nous servons, n'est pas le Christ selon la chair, mais le Christ mort et ressuscité. Ainsi,

tout ce qui est gloire ou force selon la chair disparaît de notre ministère, comme en Christ lui-même, pour mieux laisser éclater la vie nouvelle, la vie de l'esprit: «Nous nous recommandons ainsi nous-même comme ministre de Dieu par une grande patience, par les souffrances, par les épreuves, par les blessures reçues, dans les prisons, dans les veilles, dans les fatigues, dans les jeûnes, à travers la gloire et l'opprobre, le bon renom et la calomnie. Traité de suborneur et pourtant fidèle, méconnu des hommes et pourtant connu de Dieu, toujours mourant et toujours vivant, toujours éprouvé et toujours joyeux, pauvre entre les pauvres, et pourtant enrichissant un grand nombre.» Ces pages admirables se terminent par cet appel émouvant à l'adresse des Corinthiens. «Notre bouche, Corinthiens, s'est ouverte pour vous, et notre cœur s'est élargi. Vous n'êtes point à l'étroit dans nos entrailles. Rendez-nous la pareille. A votre tour élargissez votre cœur» (VI, 11)[1].

Les chapitres VII, VIII et IX reviennent sur quelques détails trop rapidement expliqués au début, et sur la collecte qui doit être achevée avant le retour de Paul. La polémique contre les judaïsants, indirecte et incidente dans la première lettre, remplit, on le voit, toute la seconde. A mesure que l'apôtre avance, elle devient plus vive et plus pressante. Après avoir épuisé la question de principe, Paul aborde en face les accusations et les calomnies que ses adversaires lancent

[1] Il est impossible de trouver le moindre lien entre le verset 13 du chap. VI et le développement d'un ordre tout différent qui commence avec le verset 14. La même solution de continuité reparaît entre le verset 1 du chap. VII et le verset 2. Tout au contraire, si l'on retranche cette péricope VI, 14 - VII, 1, la liaison la plus naturelle existe entre VI, 13 et VII, 2. Les exégètes ont donc toute raison de regarder la péricope qui coupe si malencontreusement le fil du discours comme une glose interpolée, ou comme un fragment d'une autre lettre de Paul, peut-être de la première, égaré au milieu de notre seconde épître.

contre sa personne. Trop longtemps contenue, son indignation éclate enfin en une explosion terrible (X, 1). «Moi-même, moi Paul, je vous exhorte encore en toute douceur et avec la patience de Christ, moi si petit et si humble de près, si audacieux de loin. Plaise à Dieu que je n'aie pas à mon arrivée à déployer mon énergie, pour réduire ceux qui me représentent comme marchant selon la chair!» Après avoir réfuté les propos de ses ennemis, il les presse à son tour; il trace de leur ministère et du sien un parallèle où l'ironie la plus sanglante et l'indignation la plus amère se mêlent aux réserves les plus délicates.

«Eh bien! soit; au risque de paraître insensé, moi aussi je veux me vanter un peu, vous me supporterez bien. Je vais parler, non selon le Seigneur, mais comme un fou; n'importe! puisque d'autres chantent leurs louanges, moi aussi je chanterai les miennes. Vous, si sages, vous supportez fort bien ces insensés, vous avez une admirable patience, soit qu'on vous asservisse, qu'on vous gruge, qu'on se glorifie, qu'on vous frappe au visage. Que voulez-vous! Je le dis à ma honte, mais j'ai aussi mes faiblesses. De quoi se vantent-ils? — Je suis un insensé, mais je m'en vante aussi. Sont-ils hébreux? moi aussi. Sont-ils israélites? moi aussi. Sont-ils serviteurs de Christ? ici, ma folie passe toute mesure, je le suis plus qu'eux: fatigues, prisons, blessures, j'ai enduré plus de souffrances qu'eux. J'ai subi de la part des juifs cinq fois quarante coups moins un. J'ai été trois fois battu de verges, une fois lapidé; trois fois j'ai fait naufrage. J'ai été une nuit et un jour dans les gouffres de la mer; fatigues sur les routes, périls sur les fleuves, dangers de toute nature, de la part des brigands, de la part de nos compatriotes, de la part des païens, dans les villes, dans les déserts, sur la mer, parmi les faux frères, travail, douleurs, veilles, faim, soif, froid, nudité, j'ai tout bravé, tout sup-

porté.... Mais s'il faut me vanter, laissez-moi me vanter de mes faiblesses!» Ici, comme dans l'épître aux Galates, Paul ne laisse tomber aucun de ses droits. Il ne craint pas de se mettre en parallèle, non-seulement avec ces faux apôtres qui viennent troubler les églises (ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους χριστοῦ, XI, 5), mais avec ceux dont ils exploitent l'autorité et qu'ils appellent οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, les *archi-apôtres* (XI, 5). Cette expression correspond très-bien dans la bouche de Paul à celles de l'épître aux Galates: στῦλοι, δοκοῦντες.

Pendant que s'accomplissait à Corinthe la scission profonde qui seule explique et le fond et la forme de notre seconde épître, une crise non moins grave était survenue dans l'âme même du grand apôtre. Les changements extérieurs ne suffisent pas, en effet, pour expliquer toute notre lettre; elle n'en suppose pas de moins graves dans la vie intime de son auteur.

Il est très-remarquable que les idées eschatologiques de Paul, qui persistent, nous l'avons vu, jusqu'à la fin de la première épître aux Corinthiens, disparaissent ou se transforment à partir de la seconde. De ce moment, il n'espère plus voir de son vivant l'avénement du Seigneur. Cette parousie glorieuse qui rétrécissait à ses yeux l'horizon de l'avenir, s'est éloignée indéfiniment et a laissé surgir une perspective plus sombre et plus douloureuse. Au lieu de la *parousie* de Jésus, l'apôtre a désormais devant lui l'image de la mort et du martyre, et, au-delà de ce moment douloureux, l'espérance d'être enfin réuni au Seigneur (2 Cor. V, 1-11; Act. XX, 22-25; Phil. I, 21-23). Cette transformation décisive de l'eschatologie paulinienne tombe dans l'intervalle des deux lettres aux Corinthiens. Qu'est-il donc alors survenu?

Les premiers versets de notre seconde épître nous le laissent entrevoir. Les derniers mois du séjour de Paul à Éphèse et en Asie paraissent avoir été le moment le plus sombre et le plus difficile de sa vie. Un affaissement momentané s'est produit dans ses espérances et dans son âme. Tout semble se conjurer contre lui. Après la défection des Galates, il vient d'apprendre les troubles de l'église de Corinthe. Il retrouve à Éphèse les mêmes adversaires acharnés à le persécuter (2 Cor. XI, 28). Le souci de toutes ses églises le dévore. Il n'a point de repos en sa chair; il est affligé de toutes manières (ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι, 2 Cor. VII, 5).

Ce n'est pas tout. Il vient de courir en Asie un mystérieux danger, d'une gravité exceptionnelle (2 Cor. I, 8). Cette épreuve que l'apôtre n'explique point d'une manière plus précise, mais qui ne peut pas être la révolte de Démétrius et de ses ouvriers à Éphèse (Actes XIX, 30-41), a dépassé toute mesure et s'est trouvée au-dessus de ses forces (ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐβαρήθημεν ὑπὲρ δύναμιν). Il a désespéré de la vie. Il a porté sur lui-même en son âme une sentence de mort. Et sa délivrance inespérée lui apparaît à cette heure comme une véritable résurrection d'entre les morts (v. 8-10).

L'indomptable courage du héros, un instant ébranlé par cette crise terrible, s'est bientôt raffermi. Mais une chose ne s'est point relevée dans son âme, c'est l'espérance de voir de ses yeux le triomphe de l'Évangile, l'établissement du royaume messianique et la prochaine parousie du Seigneur. Dans cette crise, sa pensée achève de se dégager des derniers liens du judaïsme traditionnel, et l'eschatologie chrétienne de s'émanciper des cadres étroits de l'eschatologie pharisienne. L'esprit achève de triompher de la lettre.

Paul voit s'ouvrir des perspectives nouvelles. Il ne doit plus compter, pour la fondation du royaume de Dieu, sur

l'intervention de l'archange, sur la trompette céleste. Ce royaume s'établira par la faiblesse, par le dévouement et les souffrances de ses messagers. L'image de la mort, qui ne préoccupait point encore l'apôtre, entre pour la première fois dans l'horizon de sa pensée.

Dans cette heure d'angoisse et de trouble, il a eu comme une claire vision du martyre. Il devra sceller de son sang la prédication de son évangile. Comme le Maître, le disciple ne triomphera que par l'humiliation et la douleur. Mais Paul y est résolu. Il s'attache désormais avec passion à cette image de Jésus mourant; il éprouve je ne sais quelle fierté nouvelle, quelle joie amère à reprendre en son corps le martyre de son Maître, à le continuer par ses propres douleurs, à l'achever en lui par sa mort (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, 2 Cor. IV, 10; cf. Col. I, 24; Phil. I, 20; II, 17; 2 Tim. IV, 6). Ainsi la défaite momentanée de l'apôtre se change en une victoire plus haute et, cette fois-ci, décisive. Désormais, il est heureux et à l'aise, car sa pensée a retrouvé son vrai chemin et il sent maintenant, entre toutes les parties de sa foi, une pleine et profonde harmonie. Si l'avenir du côté de la terre s'est assombri en se rétrécissant, en se fermant même à ses yeux, du côté du ciel s'ouvrent au regard de son âme des perspectives nouvelles, larges et lumineuses. La triste idée du *scheol* s'évanouit de sa pensée, en même temps que tombe le cadre messianique de l'apocalypse juive. A la place de ce sommeil inconscient des âmes dans le sein de la terre, surgit et triomphe l'espérance chrétienne de l'immédiate réunion des élus avec le Sauveur (2 Cor. V, 1-11). La lutte sans doute se prolongera ici-bas entre la puissance de l'Évangile et celle du péché. Paul n'a point douté que cette lutte n'ait à la fin son dénouement dans le plein triomphe de Christ et son avénement glorieux. Mais il n'essaiera plus de calculer la durée ou de prévoir les

phases de ce grand drame. Comme Jésus, avec le même abandon filial, il remettra à Dieu le Père les destinées de son royaume. Le spiritualisme chrétien triomphe sur toute la ligne. La mort est désormais pleinement vaincue et surmontée par la conscience chrétienne.

On sait de quel poids écrasant cette idée de la mort pesait sur la conscience juive aussi bien que sur la conscience païenne. Malgré la doctrine de la résurrection, assez bien établie, semble-t-il, dans la foi populaire depuis la composition du livre de Daniel, l'Hadès, le Scheol gardait ses ténèbres, et la mort, ses terreurs. L'âme de Jésus avait frémi en s'en approchant. Mais les ténèbres s'étaient bientôt dissipées devant les clartés de sa foi, et il avait pleinement triomphé de la mort par le sentiment de son entière et indissoluble union avec le Père. Mourir fut pour Jésus retourner vers son Père et son Dieu (Jean XX, 17). Mais, ni les premiers chrétiens, ni les premiers apôtres ne s'étaient appropriés cette victoire du Maître. La mort ne leur était pas moins redoutable qu'aux Juifs. Le règne messianique qu'ils attendaient ne devait se réaliser que sur la terre; ils ne connaissaient aucune autre région de vie que celle-ci. Ils attendaient la parousie du Seigneur, et, quand leurs proches mouraient, ils tombaient à leur sujet dans de grandes angoisses. Voilà l'explication des inquiétudes des Thessaloniciens au sujet de leurs morts, inquiétudes que Paul s'efforce de calmer. Comment le fait-il? Il ne sait encore que diriger les regards et la foi des Thessaloniciens sur le moment prochain de la venue de Jésus, et leur donner l'assurance que les morts ressusciteront alors premièrement, et auront part à son triomphe aussi bien que les vivants. La mort garde donc toujours son effrayant mystère, elle n'est vaincue qu'en espérance et dans l'avenir.

Dans la seconde lettre aux Corinthiens, Paul se console

déjà tout autrement et d'une manière plus efficace. Si l'homme extérieur succombe à la mort, l'homme intérieur, dont le principe est l'esprit même de Dieu, en est affranchi. Les épreuves qui ruinent le premier ne font que fortifier et glorifier le second. A mesure que l'un se détruit, l'autre se renouvelle et se rajeunit incessamment (2 Cor. IV, 16). Nous soupirons après le moment où, par-dessus notre chair mortelle condamnée à mourir, nous revêtirons le corps céleste et spirituel (ἐπενδύσασθαι). Si notre corps d'argile est détruit par la mort, nous avons toujours dans le ciel un corps spirituel qui nous attend, de sorte que, dépouillés de notre enveloppe terrestre, nous ne serons pas cependant trouvés plus nus que les vivants au jour de la résurrection (2 Cor. V, 3). Loin de craindre la mort, il la faut donc plutôt souhaiter. Car, étant dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur; mais, hors de ce corps, nous sommes avec le Seigneur. La mort ne nous dépouille d'une enveloppe périssable que pour nous revêtir d'un corps immortel. La mort est donc bien vaincue pour le chrétien; elle se nie elle-même; elle n'est plus qu'un moment transitoire, la dernière crise qui achève notre éternelle glorification (2 Cor. IV, 17).

Telle est, au double point de vue de la lutte contre les judaïsants et du progrès de la pensée paulinienne, l'importance, à tous égards décisive, que prend la seconde lettre aux Corinthiens dans la suite de la vie de Paul.

CHAPITRE IV.

Épître aux Romains.

L'épître aux Romains est le terme et le couronnement du progrès qui s'accomplissait dans l'esprit de l'apôtre durant cette période orageuse. Les idées rapidement esquissées dans

l'épître aux Galates, ou semées en courant dans les deux lettres aux Corinthiens, se retrouvent ici fortement liées entre elles, ramenées à une unité puissante, dialectiquement établies, organisées en un système complet.

La lutte dans laquelle Paul se trouvait engagé entre dans une phase nouvelle et touche, du moins pour l'apôtre, à son dénouement. L'apaisement qui semble se faire dans son âme et dans ses pensées, donne à cette dernière lettre un caractère de largeur et de sérénité que n'avaient pas les autres. Il n'est plus question de la circoncision ou des attaques dont l'apostolat et la personne de Paul avaient été l'objet. Les passions personnelles et les querelles particulières sont oubliées, et laissent apparaître dans toute sa portée la question de principe qui s'agitait entre les deux partis. Au fond, c'est bien toujours le même débat. Seulement, débarrassée des incidents extérieurs, la pensée de l'apôtre s'élève d'un degré et se déploie plus libre et plus ample. Elle se dégage de l'antithèse violente qui l'a caractérisée jusqu'ici, et tend vers une synthèse générale et suprême. Paul embrasse enfin dans sa méditation le judaïsme et le paganisme. Il ne se borne pas à leur opposer l'Évangile et à les condamner purement et simplement; il s'efforce de les comprendre dans leur rôle historique et leur valeur positive, et de les faire rentrer, comme des moments transitoires mais nécessaires, dans le plan divin de la rédemption. Ainsi s'agrandit et se referme le cercle nouveau de la pensée paulinienne. Elle conquiert le domaine de l'histoire, après s'être emparée de la sphère de la conscience. Et l'épître aux Romains est le premier essai de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la philosophie de l'histoire religieuse de l'humanité.

Tel nous paraît être le caractère, et telle est la portée de cette grande lettre. Ce n'est point un traité en forme de

théologie abstraite, comme l'ont cru nos anciens théologiens; ce n'est pas non plus un écrit aussi spécialement polémique que l'épître aux Galates ou la seconde lettre aux Corinthiens. Tout en ayant le dessein de combattre la même tendance et d'achever de la vaincre, l'apôtre dirige contre elle une argumentation plus générale et moins passionnée. Il pose la question dans la région des principes, et se préoccupe moins d'avoir raison de ses anciens adversaires, que de rester dans la mesure de la vérité. L'épître aux Romains marque le moment précis où la polémique se résout naturellement en dogmatique.

Mais il ne faut point espérer d'arriver à une juste appréciation ni à une pleine intelligence de cette lettre, si l'on ne se rend un compte exact de l'occasion qui l'a fait naître et du dessein qui l'a inspirée. Bien que la pensée de Paul s'y présente sous une forme plus didactique et plus générale, ce serait une grave erreur de considérer sa lettre comme l'œuvre d'un théologien de profession, dictée par un intérêt purement spéculatif. Les circonstances historiques qui l'ont produite, peuvent seules nous la faire comprendre.

I.

Venu à Corinthe peu de temps après sa seconde lettre aux chrétiens de cette ville, Paul y séjourna quelque temps, trois mois environ d'après le récit des Actes des apôtres (XX, 2, 3). Sa présence acheva sans doute d'y pacifier les esprits et d'affermir son autorité. A ce moment, de nouveaux et grandioses projets germèrent dans son âme.

Ce dernier séjour à Corinthe marque le sommet glorieux de la carrière apostolique de Paul. L'épître aux Romains, écrite alors, semble, d'une part, clore et couronner une première partie de sa vie et de son œuvre et, de l'autre, en prépa-

rer et en inaugurer une seconde. Le grand missionnaire, dont l'ambition était aussi vaste que le monde, s'arrête un instant ici, comme au milieu de sa course. D'un double regard, il mesure, en arrière, le chemin parcouru, en avant, le chemin qu'il veut encore parcourir. De Jérusalem en Illyrie s'échelonnent déjà de nombreuses églises qui semblent marquer les étapes de ses longs voyages. De Corinthe, point extrême de l'Orient, il voit s'ouvrir maintenant devant lui, vers l'Occident, un champ d'activité non moins vaste. Il veut, avant de s'élancer dans ces régions nouvelles, monter une dernière fois à Jérusalem et porter à cette église-mère les offrandes des églises du paganisme, soit pour achever de vaincre et de dissiper les défiances des chrétiens de Palestine, soit peut-être aussi pour réparer en quelque mesure le mal qu'il leur a fait autrefois. Puis, laissant derrière lui la Syrie, l'Asie, la Grèce, il s'enfoncera, peut-être pour ne plus revenir jusqu'aux limites de l'Occident (Rom. XV, 22-29)[1].

Dans un pareil projet, Rome devait attirer et arrêter tout d'abord les regards de l'apôtre. L'église de cette ville lui offrait, pour sa nouvelle mission, le point d'appui le plus favorable et le mieux placé. Au centre de l'Italie, à égale distance de la Germanie, de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique occidentale, Rome avait encore l'avantage d'être sur le prolongement immédiat de la ligne suivie jusqu'ici par l'apôtre, et de relier l'œuvre qu'il allait entreprendre à celle qu'il avait déjà accomplie. Ainsi, dans l'esprit de Paul, l'église de Rome était destinée à devenir une église-mère, à être, pour l'Occident, ce qu'avaient été tour à tour en Orient les grandes églises d'Antioche, d'Éphèse, de Corinthe, le point de départ et le point d'arrivée de ses nouvelles courses missionnaires (Rom. XV, 24).

[1] Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften des N. T.*, § 105.

L'épître aux Romains n'est pas autre chose qu'un commencement d'exécution de ces vastes desseins. En annonçant sa prochaine arrivée dans la capitale de l'empire, l'apôtre veut s'y préparer un champ d'action et se frayer la voie. Il existait à Rome, depuis quelques années déjà, une église chrétienne dont il importait avant tout de se concilier les dispositions et de s'assurer l'appui. C'est le but immédiat de l'épître aux Romains. Comme Paul a dû tout disposer pour l'atteindre, comme il a dû s'efforcer de répondre aux sentiments et aux besoins particuliers de ses lecteurs, il est évident que sa lettre ne peut bien s'expliquer que par la situation de l'église de Rome. Là et non ailleurs doit se trouver la clef de notre épître.

Malheureusement, sur ce point capital, les avis sont loin d'être unanimes. Les critiques et les exégètes se sont partagés en deux camps depuis longtemps en guerre. Les uns veulent que l'église de Rome fût une église essentiellement pagano-chrétienne, et invoquent à l'appui de leur assertion Rom. I, 6 et XI, 17-24, deux passages dont ils exagèrent peut-être la signification et la portée. Les autres, Baur en tête, affirment au contraire que l'église était essentiellement judéo-chrétienne et ouvertement hostile au paulinisme. De ces deux appréciations contraires découlent logiquement deux conceptions opposées de notre épître.

Ceux qui voient dans l'église de Rome une église pagano-chrétienne, ne peuvent prendre la lettre de Paul que comme une exposition purement dogmatique de son évangile, faite dans le but d'élever et d'affermir la foi des Romains, ou tout au plus de les prémunir contre les menées des docteurs judaïsants (XVI, 17). D'après cette manière de voir, l'exposition dialectique de la doctrine de la justification par la foi, qui remplit les huit premiers chapitres, forme la partie essentielle de la lettre. Les chapitres IX, X et XI ne sont plus

qu'un corollaire historique, sans lien intime avec la première partie, et dont il devient à peu près impossible, dans ce point de vue, d'expliquer la teneur et la présence.

Le rapport des deux parties constitutives de la lettre se trouve précisément renversé dans la conception contraire. Ceux qui prennent l'épître aux Romains pour une épître polémique adressée à une église étrangère ou hostile, font de ces trois derniers chapitres, qui semblaient dans la première hypothèse ne tenir à rien, la partie centrale, le fond essentiel de la lettre elle-même. Là seulement se révèlent la véritable intention et la réelle préoccupation de l'apôtre. C'est la substitution des nations païennes à la nation juive qu'il veut justifier, et les huit premiers chapitres deviennent une simple introduction préparatoire à cette brûlante question de la destinée d'Israël[1].

Ces deux conceptions de l'épître aux Romains paraissent en réalité également défectueuses. Elles scindent notre épître en deux parties dont elles sont ensuite incapables de montrer la liaison et l'unité. Il est bien difficile, d'une part, de ne voir dans les chapitres, IX, X et XI, pleins d'une émotion si vive, qu'un appendice étranger au corps même de la lettre et sans rapport avec l'état des esprits à Rome; mais, de l'autre, il ne l'est pas moins de prendre les huit premiers chapitres pour une introduction préliminaire. Avec un

[1] La première opinion, qui a été celle de la plupart des anciens exégètes, a été reprise et soutenue avec une grande habileté, il n'y a pas bien longtemps, par M. Th. Schott: *Der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt.* Erlangen, 1858. Ce travail de Schott a provoqué une étude, plus remarquable encore, de M. Mangold, professeur à Marbourg: *Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde.* Marburg, 1866. Ce dernier reprend la thèse de Baur, mais en y apportant de telles corrections qu'il la transforme. Il me paraît avoir prouvé d'une manière définitive que la majorité des chrétiens de Rome était bien d'origine juive.

corps si grêle et une tête si énorme, l'organisme de notre épître aurait vraiment quelque chose de monstrueux. Au contraire, une des grandes beautés de cette épître est précisément l'architecture logique qui la distingue. Il règne entre tous les détails et les diverses parties une harmonieuse correspondance. Sans doute, on cherche vainement une transition visible entre les deux parties que nous avons marquées. Mais n'avons-nous pas noté une solution de continuité pour le moins aussi grande entre les chapitres IX et X de la seconde aux Corinthiens? La pensée de Paul a souvent de ces sauts brusques et violents qui surprennent et déroutent le lecteur superficiel; mais soyez assuré qu'alors même, loin de s'écarter de la droite voie, elle marche à son but plus directement et plus vivement que jamais. N'est-il point évident, par exemple, que les deux moitiés de l'épître aux Romains sont au fond intimement liées, que la seconde, sans la première, serait sans base, et que la première, sans la seconde, resterait sans couronnement? N'est-il pas vrai que ces trois derniers chapitres qui traitent des païens et des juifs dans l'état de grâce, correspondent et font pendant aux trois premiers, où l'apôtre nous les a montrés les uns et les autres dans l'état de péché? Dès lors peut-on douter que les deux parties de l'épître ne forment un ensemble organique? Il faut donc essayer de trouver une manière de comprendre la lettre aux Romains, qui en conserve l'unité intérieure et en détermine l'exacte portée.

Revenons à l'église de Rome. Elle se composait, c'est un fait certain, de membres d'origine juive et de membres d'origine païenne. Tout porte à croire que les premiers formaient la grande majorité, et, dans ce sens, on peut dire que cette église était judéo-chrétienne. Mais suit-il de là qu'elle fût *judaïsante*, c'est-à-dire décidément hostile à l'évangile de Paul, opposant le salut par les rites de la loi au salut

par la foi? Nous répondons énergiquement: non, et l'erreur de Baur a été de conclure du premier fait au second.

Si l'église de Rome n'appartenait pas au paulinisme, comme nous le verrons tout à l'heure, il est certain qu'elle n'appartenait pas davantage à la tendance des docteurs de Galatie ou de Corinthe. Paul ne la considère point comme une ennemie, ou même comme une étrangère. Tout au contraire, il la trouve comprise dans le champ d'action qui lui a été assigné (...ἔθνεσιν ...ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς, I, 6). Il se regarde comme débiteur à son égard et se déclare prêt à lui faire part de son évangile (I, 14, 15). Il donne aux membres de cette église tous les noms qu'il donnait à ceux de ses églises d'Asie, κλητοὶ Ἰησοῦ χριστοῦ, ἀγαπητοὶ θεοῦ, ἅγιοι. Non-seulement il loue leur foi, mais il rend grâces à Dieu à cause d'elle, comme il l'avait fait pour la foi des Thessaloniciens et des Corinthiens, comme il ne l'avait pas fait en écrivant aux Galates. Voir dans ses paroles un simple exorde insinuant, une sorte de *captatio benevolentiæ*, serait faire injure au caractère de Paul. Dire qu'il a modifié sa manière de voir, adouci son point de vue, serait se mettre en contradiction avec le fond essentiel de l'épître aux Romains elle-même. Il nous faut donc reconnaître que nous nous trouvons ici en présence d'une église de chrétiens qui ne peuvent être assimilés aux judaïsants de Galatie ou de Corinthe. La suite de l'épître n'en dément point le commencement. L'argumentation de l'apôtre ne suppose pas chez ses lecteurs une hostilité déclarée. Sa polémique n'est jamais directe. Il vise bien plus à instruire qu'à réfuter, à expliquer son évangile, à dissiper ou à prévenir des malentendus, qu'à repousser certaines attaques. L'avertissement sévère donné aux pagano-chrétiens (XI, 17-24) peut bien ne pas prouver que ceux-ci fussent en majorité; mais comprendrait-on que Paul adressât de telles paroles à ses quelques

amis perdus au sein d'une grande masse juive qui leur aurait été ouvertement hostile? Les *faibles* (ἀσθενοῦντες) des chapitres XIV et XV ne sont pas non plus des judaïsants dans le genre de ceux de Corinthe. Mais il n'en est pas moins vrai que les appels au support et à la charité que Paul adresse au reste de l'église suppose chez celle-ci une certaine largeur de vues. Enfin, qui voudra relire avec attention le chapitre XV se persuadera difficilement qu'un tel chapitre ait été écrit par Paul à une église franchement hostile et qui aurait fait cause commune avec ses adversaires. « Je vous exhorte par le Seigneur Jésus, dit-il en terminant, à combattre avec moi dans vos prières auprès de Dieu, afin que je sois délivré des rebelles de Judée, que l'offrande que je porte à Jérusalem soit favorablement accueillie des saints, et que je puisse venir chez vous dans la joie et trouver relâche et repos. » Enfin, si le fragment XVI, 17-20 appartenait à notre épître, il prouverait que les adversaires contre lesquels Paul avait eu à se défendre jusqu'ici, n'étaient pas encore arrivés à Rome ; il voulait essayer par sa lettre de les y devancer et de prévenir leurs attaques habituelles.

Conclurons-nous de là que l'église de Rome était une église paulinienne? Ce serait dépasser de beaucoup la portée des passages que nous venons d'examiner, et tomber dans un autre extrême, encore moins justifiable que le premier. Si les Romains avaient été à la hauteur du spiritualisme de Paul, quel besoin auraient-ils eu d'une si longue exposition et d'une si scrupuleuse justification de son évangile? Ceux qui partent de cette hypothèse sont obligés de voir dans l'épître aux Romains un traité de dogmatique, écrit dans un simple intérêt spéculatif. Mais, outre que Paul n'a jamais rien fait de semblable, il devient alors impossible d'établir un rapport quelconque entre l'épître et l'église à laquelle elle était adressée, et d'expliquer pourquoi ce traité dogmatique a été

envoyé à Rome plutôt qu'ailleurs. Il faut donc bien trouver dans l'état de l'église de Rome la raison de la tentative de Paul. Or, l'apôtre lui-même nous apprend ce qu'il veut apporter aux Romains, et, par conséquent, ce qui leur manque encore à ses yeux. «Je désire vivement vous voir, dit-il, afin de vous communiquer *quelque grâce spirituelle*, pour que vous soyez fortifiés» (ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, I, 11). Que faut-il entendre par ce χάρισμα πνευματικόν, ce *donum spirituale?* Si l'on songe que, dans l'épître aux Corinthiens (1 Cor. II, 10-14), Paul a donné le πνεῦμα comme le principe même de la conscience chrétienne, comme la source de sa foi libre et de sa conception spiritualiste de l'Évangile, si l'on se rappelle qu'il établit 1 Cor. III, 1 une opposition entre les πνευματικοί, juges de tout et libres à l'égard de tout, et les σαρκικοί encore esclaves, qu'il désigne enfin l'évangile tel qu'il le comprend par le neutre πνευματικά, on ne pourra douter qu'il ne faille entendre par ces deux mots une conception de l'évangile de Jésus plus large et plus spirituelle, une conscience plus nette du rapport intime de l'âme croyante avec l'esprit de Dieu qui rendra leur foi plus joyeuse, plus libre et plus forte. Toute l'épître, en effet, ne trahit-elle pas un effort persistant pour élever la foi chrétienne des Romains d'un degré inférieur à un degré supérieur? Écrite à une église franchement paulinienne, elle ne se comprend plus. Les longues discussions sur la Loi et le soin que Paul met à prévenir les objections judaïques, restent incompréhensibles. Enfin, plus inconcevable encore serait la justification que Paul croit devoir faire de sa mission parmi les païens et de leur entrée dans le royaume de Dieu. La nature des questions abordées, les précautions prises, le ton général, tout dans cette lettre suppose non point une église judaïsante hostile, mais une église née au sein du judaïsme et où ne s'étaient point encore posées les grandes

questions qui agitaient depuis quelques années l'Orient chrétien.

Cette situation toute particulière et fort originale de l'église de Rome s'explique à la fois par l'histoire de ses origines, et par l'isolement relatif où elle avait vécu jusqu'à l'arrivée de la lettre de Paul. Nous manquons de documents certains sur l'introduction du christianisme à Rome. Mais il est bien permis de croire que, ici comme ailleurs, l'église est née dans la synagogue, et qu'elle ne s'en est détachée que d'une manière violente. Il est probable que la notice de Suétone: *Claudius Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit*, se rapporte aux troubles inévitables qui éclatèrent à cette occasion au sein de la juiverie romaine. Cet édit de Claude fut mal exécuté, ou ne le fut que temporairement. Si la communauté chrétienne en souffrit, elle n'en mourut pas. Elle continua à se recruter parmi les Juifs et les nombreux prosélytes, sans renoncer aux coutumes et aux idées juives. Elle se trouva dans la situation des églises de Palestine avant les querelles amenées par les grands succès de la mission païenne. Aucun docteur apostolique ne paraît l'avoir visitée, ou lui avoir imprimé une tendance particulière et exclusive. Elle avait été une création spontanée de l'Évangile. Paul la rencontrait maintenant dans le champ de travail qui lui était échu. Aquilas et Priscille avaient sans doute attiré l'attention de l'apôtre sur cette communauté déjà florissante, l'avaient encouragé à lui écrire, lui faisant connaître, avec les lacunes de sa foi, la simplicité bienveillante de ses dispositions. Nous avons suivi pas à pas les progrès de l'agitation judaïsante, de Jérusalem à Antioche, d'Antioche en Galatie, de Galatie à Éphèse, d'Éphèse à Corinthe. Les docteurs judaïsants ne paraissent avoir atteint cette dernière ville, point extrême de l'Orient, qu'en l'an 57, dans l'intervalle qui sépare les deux lettres aux Corinthiens. Ils ne pouvaient donc être

arrivés à Rome, où d'ailleurs ils n'avaient point à combattre le paulinisme. Cette église s'était arrêtée à la foi simple et nullement théologique des premiers jours. C'était comme un terrain vierge, et par cela même *neutre*, qui devait facilement appartenir au premier occupant. Il importait à Paul d'y prendre pied et de ne pas s'y laisser devancer. Il exposera donc lui-même son évangile à l'église de Rome, avant que ses adversaires viennent en présenter la caricature. Il tentera d'élever les Romains jusqu'à la hauteur de sa foi et de les gagner à la cause des missions païennes; ou du moins, s'il n'espère pas un tel succès de sa lettre, il essaiera par elle de préparer à son évangile et à son apostolat un accueil favorable. Adressée à une telle église et dans un tel dessein, l'épître s'explique d'elle-même. Ce n'est point une polémique que Paul engage, car il écrit à des frères et non à des ennemis; mais c'est bien une justification de son évangile et de son apostolat qu'il tente auprès d'une communauté qui, nourrie dans le judaïsme, pouvait avoir grand'peine à accepter l'un et l'autre[1].

La crise qui s'opérait alors dans toutes les églises chrétiennes et dans laquelle l'esprit juif et l'esprit chrétien, unis aux premiers jours, se séparaient toujours plus et entraient en conflit violent, ne pouvait pas ne pas éclater à Rome. Seulement l'épître aux Romains ne l'a pas suivie; elle l'a au contraire précédée et provoquée. Elle est venue poser pour la première fois au sein de cette église la grande question de l'abrogation de la loi, et, par là, elle marque dans son histoire un moment décisif. L'esprit judaïque se

[1] Il y a, je crois, dans ces réflexions une réfutation suffisante de la conjecture de M. Renan, qui voit dans l'épître aux Romains une lettre encyclique, adressée par l'apôtre à plusieurs églises, mais sans plus de raison à celle de Rome qu'à toutes les autres. Elle n'aurait même été envoyée à la communauté romaine que par exception ! Voy., *Saint-Paul*, Introduction, p. LXXII.

montra ici ce qu'il était partout, opiniâtre, implacable. Paul recruta quelques partisans et se fit de nombreux adversaires. L'église se divisa. L'épître aux Philippiens, écrite trois ou quatre ans plus tard, nous fait voir la rupture consommée (Phil. I, 12-18). Deux passages certainement authentiques de la seconde épître à Timothée, nous donnent de la situation de Paul à Rome, quelques jours avant sa mort, l'idée la plus triste. Il est seul, en prison, trahi par les uns, abandonné par les autres (2 Tim. I, 15-18; IV, 9-18). Cette victoire du parti judaïsant ne ruina pas cependant l'influence de Paul à Rome. Elle reparaît vivante et profonde encore dans l'épître de Clément Romain. — Mais il est temps de revenir à notre épître elle-même.

II.

A cette église, telle que nous venons de la caractériser, Paul avait à expliquer et à faire accepter deux choses fort graves : la substitution de l'évangile à la loi, et la substitution des Gentils au peuple d'Israël dans la nouvelle économie religieuse ; l'une était *la défense de son enseignement;* l'autre, *la justification de son apostolat*. En ces deux thèses se résume le contenu essentiel de la partie dogmatique de notre épître. Les huit premiers chapitres sont la démonstration de la première ; les chapitres IX, X et XI sont la démonstration de la seconde. De cette distribution générale de la matière, il ressort avec évidence que les deux parties sont également nécessaires et ont une égale importance dans l'organisme de l'épître aux Romains. L'une est la conséquence logique de l'autre.

Paul a formulé la thèse fondamentale de son évangile dans les versets 16 et 17 du chapitre premier. Il l'introduit par ces mots : οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, qui expriment le courage de l'apôtre et sa hardiesse, non-seulement en face

des dédains du monde grec et romain, mais surtout en présence des attaques et des mépris du parti judaïsant. Cet évangile qu'il proclame à la face de tous, il le définit très-bien : une δύναμις θεοῦ, réalisant la δικαιοσύνη θεοῦ pour le *salut* (εἰς σωτηρίαν) de *tout croyant*, du *juif* d'abord, et aussi du *païen*. Ce salut est universel, précisément parce qu'il ne dépend que de la foi, selon qu'il est écrit : *le juste vivra par la foi*. Tout en formulant avec cette vigueur le caractère universaliste de sa doctrine, Paul évite avec soin de blesser en commençant la conscience juive ; il accorde au juif une priorité (Ἰουδαίῳ πρῶτον). Ce n'est point une concession ; c'est la reconnaissance pure et simple du fait que le juif, héritier des promesses, était historiquement appelé, avant le païen, à entrer dans le royaume de Dieu.

Paul établit dialectiquement cette grande thèse par une démonstration admirable, où nous distinguons quatre moments essentiels :

1° Ch. I, 18 — III, 31. Entrant dans l'examen de l'état moral et religieux de l'humanité, l'apôtre montre que, hors du Christ, il n'y a pour elle aucun salut. Il peint à grands traits la corruption du monde païen, dans laquelle se révèle la juste colère de Dieu, punissant le péché par le péché lui-même, l'injustice par l'idolâtrie, et celle-ci par la dépravation morale (I, 18-32). Il se tourne ensuite vers le Juif qui connaît mieux la loi divine, mais la pratique moins encore, qui se condamne lui-même en condamnant le païen, et oublie que la circoncision extérieure n'est rien si le cœur reste incirconcis (II, 1-29). A ce moment, Paul peut déjà considérer la base de sa doctrine comme établie; mais il tient à écarter un malentendu ou à prévenir une objection qu'on ne manquerait pas de lui faire. En mettant les juifs sur la même ligne que les païens, ne semble-t-il pas, en effet, méconnaître leurs privilèges ? De là, cette question par la-

quelle s'ouvre le chapitre III: Quel est donc l'avantage du Juif? Paul lui reconnaît un privilége historique. Le Juif a reçu les oracles de Dieu, et Dieu est fidèle, même à l'égard des hommes qui ne le sont pas. Mais qu'y a-t-il dans cette pensée qui puisse rassurer ceux-ci et justifier leur infidélité? Ferait-on ce raisonnement impie, que l'infidélité, servant à glorifier la volonté de Dieu, ne doit pas être punie? Cela ne reviendrait-il pas à dire : Faisons du mal pour qu'il en arrive du bien? Donc le péché du juif demeure aussi bien que celui du païen. Pour augmenter encore le poids de sa démonstration, Paul la résume en des termes empruntés tous à l'Ancien Testament (III, 9-20). Juifs et païens, atteints également par la justice divine, ont besoin également du salut de Dieu. Ici l'apôtre reprend la thèse dans laquelle il a résumé son évangile et la développe d'une manière plus précise et plus complète (III, 21-26). Tous sont privés de la gloire de Dieu; mais la *justice* de Dieu a été manifestée sans loi. C'est une grâce gratuite, par laquelle nous sommes justifiés dans la rédemption qui est en Jésus Christ — par la foi en son sang — afin de manifester la justice de Dieu. Celle-ci se révèle non plus seulement *en punissant* comme cela avait lieu sous la Loi, mais *en justifiant celui qui croit.* Les versets 27-31 tirent les conséquences de cette première démonstration de la thèse de Paul.

2° Ch. IV. L'apôtre ne pouvait s'arrêter là. On aurait toujours opposé à ses syllogismes l'autorité de l'Ancien Testament. Il se tourne donc de ce côté et, dans le chapitre IV, s'efforce de prouver que la doctrine de la justification par la foi est à la racine même de l'ancienne alliance et a pour elle le témoignage de l'Écriture (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νομοῦ καὶ τῶν προφητῶν). Ni Abraham, ni David n'ont été justifiés par les œuvres (IV, 1-9). La foi d'Abraham lui a été imputée à justice avant qu'il eût reçu la circoncision, et celle-ci, loin

de dispenser de la première, n'en a été, dès le principe, que la confirmation (10-12). Enfin, c'est à la *foi* que la *promesse* a été donnée, et c'est aussi par la foi qu'elle se réalise. Abraham a cru à Celui qui ressuscite les morts et appelle les choses qui ne sont pas comme étant réellement, parce que la parole de Dieu est en effet créatrice, et réalise par sa vertu tout ce qu'elle proclame. De même nous croyons à Dieu qui a livré Jésus à la mort pour nos péchés et l'a ressuscité pour notre justification (13-25).

3° Ch. V. Avec le chapitre V s'ouvre un développement nouveau. Pour achever la démonstration de son principe, Paul le laisse s'expliquer et se justifier lui-même par ses fruits spirituels (1-11). C'est une vie nouvelle dont le croyant a le vif sentiment, et qui se manifeste par la paix dont il jouit en face de Dieu, par la patience dans les afflictions, par l'amour qui remplit son cœur, par la ferme espérance qui le soutient et dont l'effusion du saint esprit est le sûr garant. Embrassant alors toute l'histoire de l'humanité et résumant tout ce qu'il vient d'exposer, l'apôtre montre la puissance du péché entrant dans le monde par la transgression d'Adam, s'y développant de proche en proche comme une force organique, et amenant après lui la mort qui vient sur tous les hommes parce que tous sont pécheurs. Mais au-dessus de ce développement de l'humanité dans le péché et vers la mort, il montre un développement nouveau commençant avec Christ, le second Adam, s'accomplissant dans la sainteté et tendant à la vie. «Où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné par la mort, la grâce règne par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur» (12-21). — Paul a ainsi démontré tour à tour sa thèse par le raisonnement dialectique, par l'autorité scripturaire, et par la preuve décisive de l'expérience et de l'histoire.

4° Ch. VI, VII, VIII. Arrivé au point culminant de sa démonstration, Paul retrouve devant lui l'éternelle objection qu'on faisait à son évangile, objection qu'on lui avait faite à Antioche, en Galatie, et que ses dernières paroles ne manqueront point de provoquer. Cette doctrine de la grâce absolue, débordant sur le péché des hommes pour le couvrir, n'est-elle pas la ruine de toute moralité? N'en prendra-t-on point occasion et prétexte pour dire: Péchons pour que la grâce abonde? Cette objection mène l'apôtre au cœur même de sa doctrine et donne lieu aux admirables développements des chapitres VII et VIII, qui sont les pages les plus profondes qu'il ait jamais écrites. Il y précise d'une manière admirablement nette les rapports de ces trois termes: ἁμαρτία, νόμος, χάρις. Cette objection vulgaire n'a aucune prise sur le chrétien, car, en tant que pécheur, il a été crucifié avec Christ. Il a laissé son péché dans le tombeau même de Jésus, et est ressuscité avec lui à une vie nouvelle qui appartient toute à Dieu (VI, 1-11). Au lieu d'être l'esclave du péché, il est donc maintenant l'esclave de la justice (12-23). — Mais, en même temps qu'il est mort au péché, il est mort aussi à la loi, il échappe par la mort à cette seconde puissance comme à la première, car celle-ci n'a de droits sur lui qu'autant qu'il vit. Mais voici: il est mort et, s'il est ressuscité, c'est pour obéir non à la lettre vieillie, mais à la puissance nouvelle de l'esprit de Dieu à laquelle il appartient désormais (VII, 1-6). Est-ce à dire que la loi soit *péché*? Loin de là. Mais la loi donne vie au péché, en le faisant connaître comme péché et en le réalisant comme transgression. Le rôle de la loi est d'éveiller en nous cette conscience douloureuse du péché et de l'élever jusqu'à ce degré où elle se change en désespoir. Ainsi la loi, grâce à notre chair dans laquelle réside la puissance du péché, nous donne la mort (VII, 7-24). — Mais au point où échoue la loi, où nous

sombrons dans la mort, triomphe précisément la grâce toute puissante de Dieu manifestée en Jésus-Christ. Paul explique ici, bien mieux qu'il ne l'a fait au chapitre V, les effets admirables de cette grâce: affranchissement absolu de toute condamnation (VIII, 1-5); — sanctification efficace par le saint esprit (5-11); — adoption filiale de la part de Dieu (12-17); — triomphe de la foi, au sein même des plus grandes épreuves par la ferme espérance de la gloire qui doit être réalisée en nous (18-30). Au cri de désespoir du pécheur courbé sous la loi, répond le chant de victoire du croyant racheté (31-39). Ainsi se termine d'une manière triomphante cette démonstration de la première thèse de Paul.

De ce point où la logique de ses pensées et l'entraînement de son émotion l'ont conduit, il ne pouvait, par aucune transition naturelle, descendre à la seconde thèse de sa lettre. Il est donc inutile de chercher dans le chapitre VIII rien qui annonce ou prépare les développements qui vont suivre. La transition n'est point dans les mots. Elle s'est faite dans les sentiments de Paul par un contraste douloureux qui s'imposait à lui. Au milieu de la joie qu'il vient de laisser déborder, il est saisi par la pensée que son peuple demeure étranger à cette alliance de grâce. Sa joie se transforme subitement en une amère tristesse, et c'est par un vrai cri de douleur (IX, 1-5) qu'il aborde la justification de son apostolat. Paul n'est préoccupé dans ces trois derniers chapitres que d'une chose: montrer dans la révolution religieuse qui s'accomplit l'œuvre même de Dieu, la suite d'un plan qui peut paraître injuste, mais qui se légitime à mesure qu'il se révèle. Dieu n'est point lié au peuple juif. S'il le rejette aujourd'hui pour appeler les païens, c'est par un libre décret de sa grâce souveraine. Les juifs n'ont pas d'ailleurs le droit

de se plaindre ; ils n'ont qu'à s'accuser eux-mêmes de leur incrédulité. Mais ce rejet n'est ni absolu, ni définitif; s'il amène la conversion des païens, celle-ci amènera à son tour le salut d'Israël. Tel est, dans sa succession historique, le plan universel de la rédemption. Où les juifs ne voient que contradictions douloureuses, énigme insoluble, ténèbres épaisses, le regard plus profond de l'apôtre aperçoit et signale l'issue glorieuse des voies divines. De là, les trois moments essentiels de son argumentation. *Liberté absolue de la grâce de Dieu,* qui justifie, au point de vue de la volonté divine, l'œuvre de Paul parmi les païens (IX). — *Incrédulité des juifs* qui justifie devant leur conscience le décret de Dieu qui les abandonne (X). — *Solution finale de cette antithèse actuelle* entre Israël et les Gentils, dans la rédemption totale des uns et des autres (XI).

1° Ch. IX, 6 — IX, 29. Paul n'aborde point en face la question de l'avénement des païens. Il s'agit avant tout de faire comprendre et de faire accepter la triste destinée du peuple d'Israël, qui, avec de si grands priviléges, reste étranger à l'alliance nouvelle. L'apôtre part de ce principe que la descendance charnelle d'Abraham ne constitue point un droit à l'héritage de la promesse, mais que ce droit tient uniquement à la libre et souveraine grâce de Dieu. De même que dans la famille d'Abraham, elle a choisi Isaac et non Ismaël, et, dans la famille d'Isaac, Jacob et non Ésaü, de même aujourd'hui, dans le sein du peuple d'Israël, elle en appelle quelques-uns au salut et laisse le reste aller à la perdition (6-13). Une grave objection, il est vrai, s'élève ici : En punissant celui qu'il a endurci, Dieu n'est-il pas injuste? Plusieurs passages de l'Écriture elle-même semblent fortifier cette accusation (14-18). Paul se contente de la repousser en refusant absolument à l'homme le droit de contester avec Dieu et de contrôler sa volonté (20, 21).

Dieu est libre de créer des vaisseaux de colère pour manifester la grandeur de ses jugements, et des vaisseaux de miséricorde pour manifester la richesse infinie de son amour. Ces vaisseaux de miséricorde, il peut les prendre partout, parmi les païens aussi bien que parmi les juifs. Il peut, selon la parole d'Hosée, appeler son peuple, ceux qui n'étaient point son peuple, et, selon celle d'Ésaïe, réduire jusqu'à un faible reste, à un petit nombre d'élus, la grande masse d'Israël (24-29).

2° Ch. IX, 30 — X, 21. Paul n'a jusqu'à présent considéré ces dispensations que du point de vue absolu de la souveraineté divine. Mais elles ont une autre face, et, dès les versets 30-33, un nouveau point de vue se découvre dans lequel la responsabilité humaine retrouve toute son importance. Pourquoi le peuple juif en définitive se plaindrait-il? Le jugement de Dieu est-il arbitraire? N'a-t-il pas sa cause prochaine et historique dans l'incrédulité obstinée d'Israël? C'est pour avoir obstinément poursuivi la justice par les œuvres de la loi, et dédaigné celle qui vient de la foi, qu'il est aujourd'hui rejeté (X, 1-11). Le juif avait le même avantage que le païen. La miséricorde de Dieu est la même à l'égard de tous ceux qui l'invoquent. Mais la différence s'est trouvée en ceci, que les païens ont cru à l'Évangile tandis que les juifs se sont toujours montrés rebelles (11-21).

3° Ch. XI, 1-32. Paul ne s'arrête point ici. Il ne laissera point ses lecteurs dans une douloureuse résignation, inspirée uniquement par cette nécessité des choses. Au delà des ténèbres du présent, il veut leur montrer dans l'avenir le triomphe absolu de l'œuvre de Dieu. Tel est le but du chapitre XI. L'apôtre rappelle que la parole de Dieu est immuable, qu'il ne peut rejeter son peuple d'une manière absolue et définitive; aussi en sauve-t-il dès maintenant une partie. Si la masse même est rejetée, ce n'est point pour être

éternellement perdue. Dans le dessein de Dieu, cette chute est un moyen pour amener le salut des païens. Mais le salut des païens, à son tour, est destiné à amener la réalisation pleine et entière du salut des juifs (1-12). Dans cette conviction, et pour servir cette pensée divine, l'apôtre travaille donc avec un zèle infatigable à la conversion des païens. C'est à cette heure ce qu'il peut faire de mieux pour sa nation elle-même. Il s'efforce de l'exciter par la jalousie, car il sait bien qu'elle ne peut périr. Les païens, en effet, ne doivent point oublier que ce peuple, dont les rameaux sont aujourd'hui retranchés, n'en reste pas moins la racine sainte, l'olivier franc sur le tronc duquel ils sont entés, et que, si sa chute amène leur adoption, celle-ci amènera plus sûrement encore son relèvement. Ainsi se justifient les voies de Dieu; ainsi s'effacent et s'évanouissent dans cette unité finale et cette consommation de la rédemption, les oppositions temporaires et les contradictions douloureuses du temps présent. «Dieu a renfermé tous les hommes dans le péché, pour faire miséricorde à tous.» Est-il étonnant que l'apôtre, ému par de si hautes pensées et une si grande vision, laisse à la fin éclater son enthousiasme dans un hymne d'adoration à la louange de la sagesse mystérieuse de Dieu (33-36)? La seconde victoire que remporte la dialectique de Paul, n'est ni moins grande, ni moins complète que la première. Non-seulement il a justifié son apostolat en le ramenant à un décret divin; non-seulement il a prouvé qu'il ne porte aucune atteinte aux juifs, qui sont appelés à la foi aussi bien que les païens; mais encore il a montré que, en définitive, il sert d'une manière indirecte et prépare efficacement l'accomplissement des destinées du peuple d'Israël.

Nous pouvons nous dispenser d'analyser la partie parénétique de cette épître, dont les préceptes et les exhortations morales expriment les conséquences pratiques des prin-

cipes que Paul vient de développer. Disons seulement que rien dans les chap. XV et XVI n'autorise les doutes que Baur a élevés sur leur authenticité. Seul, le fragment XVI, 1-20 ne paraît pas appartenir organiquement à notre épître. C'est un billet adressé à l'église d'Éphèse.

Cette rapide analyse révèle le caractère nouveau de l'épître aux Romains et le progrès dogmatique accompli depuis les lettres aux Galates et aux Corinthiens. La pensée paulinienne arrive enfin à l'unité. L'apôtre ne se contente plus de mettre en opposition l'Évangile et la Loi; tout en écartant le joug de celle-ci, il pousse plus loin et retrouve la Loi réalisée dans l'Évangile. De même, s'il montre les païens prenant dans le royaume de Dieu la place laissée vide par les juifs incrédules, il ne s'arrête point à cette opposition, mais il éprouve le besoin de s'expliquer à lui-même, aussi bien que de justifier aux yeux des autres, ce mystère du plan de Dieu. Le rejet des juifs a pour conséquence nécessaire de faire sortir l'Évangile de l'étroite enceinte du judaïsme et de le répandre jusqu'aux extrémités du monde. Mais, dans cette conversion générale des païens, Paul ne voit qu'un nouveau moyen par lequel Dieu veut ramener le peuple d'Israël, à son tour, dans l'alliance de grâce. Encore ici, à travers les conflits de l'histoire, sa pensée arrive à une conciliation définitive. C'est dans cette unité qu'elle se repose. De ce point culminant, elle embrasse le déroulement progressif du plan de rédemption et des destinées de l'humanité.

Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous. Cette grande parole qui clôt et couronne notre épître, est la clef de voûte de l'édifice élevé par l'apôtre. Unité et égalité dans le péché, unité et égalité dans la rédemption; en ces mots sont résumés et la pensée

générale et le plan entier de cette grande œuvre. Dans ce point de vue historique, les deux parties de l'épître qu'on ne sait, en général, que juxtaposer, se fondent l'une dans l'autre et retrouvent leur unité profonde. Si la première nous montre la chute de l'humanité et son relèvement virtuel en Jésus-Christ, la seconde prolonge ces premières lignes et montre la réalisation progressive du royaume de Dieu dans l'histoire, jusqu'au moment où il embrassera l'humanité entière. La philosophie religieuse ébauchée à grands traits dans l'épître aux Galates, se précise et s'achève.

En présence de cette unité finale, tous les moments intermédiaires par lesquels passe l'idée divine, en se réalisant, apparaissent nécessairement comme transitoires. Nous les comprenons, à la fois, dans leur nécessité historique et leur subordination, leur *relativité* essentielle. Seuls, des hommes à courte vue peuvent se laisser arrêter ou désespérer par les oppositions et les conflits inévitables. Le vrai croyant entrevoit la conciliation suprême, et sait que toutes ces luttes servent en définitive à réaliser la pensée de Dieu. L'apôtre avait à faire accepter aux consciences engagées encore dans le judaïsme deux faits également révoltants, également douloureux; l'abrogation de la Loi par l'Évangile, et la substitution provisoire des païens aux juifs dans le royaume de Dieu. Pouvait-il y mieux réussir qu'en rapportant ces deux faits d'une manière directe à la volonté divine, et en les faisant rentrer comme des moments nécessaires dans son plan éternel?

Nous pouvons dire ainsi que la lettre de Paul devient éminemment une œuvre de synthèse et de réconciliation. N'allons pas cependant trop loin; n'allons pas, avec certains théologiens, parler de concessions, d'avances faites par l'apôtre à ses adversaires, d'un paulinisme moins rigoureux que celui

de l'épître aux Galates. Un tel jugement n'est permis qu'à des lecteurs superficiels qui, jugeant sur une première impression, ne cherchent point à l'analyser. Aucune lettre de Paul ne développe avec plus de profondeur et de rigueur logique ses idées les plus chères. Sa pensée s'est arrondie et complétée, mais non émoussée. Elle ramène à l'unité les deux termes du problème qu'elle agitait depuis longtemps. Si nous parlons de conciliation et de synthèse, c'est de cette conciliation logique que tout penseur sérieux doit poursuivre entre ses diverses idées, c'est de cette synthèse dernière où l'esprit peut seulement trouver le repos. De là viennent l'harmonie admirable et la sérénité puissante qui distinguent notre épître entre toutes. Il y règne du commencement à la fin un parfait équilibre. La balance reste toujours égale entre les païens et les juifs. Si le païen est corrompu, le juif n'est pas moins coupable. Les uns par une voie, les autres par une autre, arrivent inévitablement à la même condamnation (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, III, 22). Unis dans le péché, ils restent unis dans la rédemption. Dieu n'est-il que le Dieu des juifs, n'est-il pas aussi le Dieu des païens (III, 27-30)? Il n'y a que deux humanités, l'une pécheresse, descendant d'Adam, à laquelle tous appartiennent, l'autre rachetée et sanctifiée, issue de Christ, le second Adam, à laquelle tous doivent appartenir. Cet équilibre est plus frappant encore dans les chapitres IX, X et XI. Non-seulement Paul établit que les avantages des uns ne sont point pris au détriment des autres, mais encore que ni les uns ni les autres ne reçoivent aucune grâce qui ne doive, en définitive, tourner au profit de tous. Si les juifs avaient reçu les promesses, c'était pour les conserver et les transmettre aux païens; et si les païens entrent dans l'alliance nouvelle, leur conversion doit amener celle des juifs. De même, l'apôtre supplie les faibles de respecter les forts, et il conjure les forts de

supporter les faibles (XII, XIV, XV). Partout, aux rivalités aveugles, il substitue la solidarité fraternelle et l'unité organique aux oppositions intestines.

Tel est le point culminant atteint à cette heure par la pensée paulinienne. De la sphère psychologique où elle avait trouvé et établi son principe, elle s'est élevée et déployée dans la large sphère de l'histoire. Elle s'arrête un instant pour contempler et admirer la marche progressive du plan de Dieu et de ses révélations. Mais, à cette hauteur, elle touche déjà au point critique où la philosophie de l'histoire se transforme nécessairement en théorie spéculative. Elle ne franchit point encore cette limite; elle reste dans l'horizon du temps. Elle proclame même insondable la sagesse de Dieu et impénétrable le secret de ses voies! Mais pourra-t-elle ne pas essayer d'en entrevoir quelque chose? Pourra-t-elle s'empêcher de dévoiler enfin les principes métaphysiques que supposent les développements antérieurs? Pourra-t-elle ne pas couronner cet édifice si laborieusement construit? — La logique intérieure, la tendance naturelle de l'esprit de l'apôtre devaient lui faire franchir ce dernier degré. Des circonstances nouvelles, de graves changements qui vont survenir dans sa destinée et dans celle de ses églises d'Asie, lui en fourniront l'occasion. C'est dans les épîtres de la captivité que cette infatigable pensée arrivera enfin à son terme suprême.

LIVRE QUATRIÈME.

Troisième période. — Le paulinisme des derniers temps.

(De l'an 58 à l'an ?)

Avec la captivité de l'apôtre commence la dernière période de sa vie. Les lettres, dont on place ordinairement la composition à cette époque, nous présentent un nouveau type doctrinal aussi différent de celui des grandes épîtres que ce dernier l'était du paulinisme primitif. La violente antithèse entre la Loi et l'Évangile, formulée pendant les luttes de la période précédente, apparaît ici plus adoucie et s'exprime sous une forme plus générale, sans avoir complétement disparu (Phil. III, 2, 3; I, 12-18). L'opposition judaïsante semble être reléguée au second plan. Des erreurs d'une autre nature, mais non moins dangereuses, menacent l'œuvre de l'apôtre en Asie et provoquent un troisième et plus large développement de sa pensée.

Avant d'aborder l'exposition de cette dernière phase, il est donc nécessaire de bien déterminer les circonstances toutes nouvelles au milieu desquelles Paul s'est trouvé.

CHAPITRE I.

Discours de Milet. — Apparition de l'ascétisme gnostique. — Nouvelle crise dans la pensée théologique de Paul.

Le discours d'adieu que l'apôtre, à Milet, adresse aux anciens de l'église d'Éphèse, forme la transition naturelle de la seconde période de sa vie à la troisième (Act. XX, 18-35).

Paul quitta Corinthe peu de jours après l'envoi de sa lettre à l'église de Rome (Rom. XV, 25; cf. Act. XX, 3). Il se rendait à Jérusalem. Son voyage, par la Macédoine et le long des côtes de l'Asie Mineure, ne fut qu'une longue série de scènes d'adieu. Paul l'accomplissait dans une grande inquiétude d'esprit et avec les plus sombres pressentiments. Vainement ses amis, qui partageaient ses craintes, essayèrent de le faire changer de résolution. Il obéissait à un appel intérieur de Dieu; il était lié en sa conscience (Act. XV, 22). Son heure était venue. Ce voyage rappelle le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. A la fin de sa carrière, le disciple devait, comme le Maître, trouver *sa passion*. La tendresse de son âme, sa foi sereine au milieu des larmes, son humble et ferme obéissance, éclatent dans ses pathétiques adieux aux pasteurs d'Éphèse.

Mais ce discours de Milet a une signification historique plus grande encore. L'apôtre n'était pas seulement ému par le changement qui allait se faire dans sa vie, mais aussi par ceux qui s'annonçaient déjà dans la destinée de ses églises. L'opposition judaïsante avait jeté son premier feu et ne paraissait plus fort redoutable. Une crise nouvelle se préparait. *Je sais*, dit l'apôtre, *qu'après mon départ des loups rapaces fondront sur vous et ne ménageront point le troupeau; du milieu de vous s'élèveront des hommes proférant des discours*

pervertis (λαλοῦντες διεστραμμένα) *pour attirer des disciples après eux* (Actes XX, 29, 30). Il est bien évident que ces loups rapaces, ces faux docteurs, sortant du sein même des églises pagano-chrétiennes, ne sont plus les docteurs judaïsants que nous avons appris à connaître. Que peuvent être leurs discours entortillés, sinon une perversion même de l'Évangile dénaturé, tordu par une fausse sagesse? Il y a là une allusion évidente aux procédés d'interprétation familiers à la *gnose*. Certains critiques, il est vrai, n'ont relevé cette allusion que pour y trouver un argument contre l'authenticité du discours lui-même ou, du moins, contre la fidélité du rédacteur. L'argument serait très-fort, si cet indice de la présence cachée et de l'action encore sourde, à cette époque, du ferment gnostique, était isolé. Mais nous en pouvons recueillir de plus explicites et de moins contestables, qui viennent confirmer et justifier ces prévisions dans la bouche de Paul.

Revenons à l'épître aux Romains. Demandons-nous ce qu'étaient les *membres faibles* de cette église que Paul caractérise au chapitre XIV et envers lesquels il prêche la charité et le support. Sans doute ils se rattachent de près ou de loin au judaïsme. C'est du judaïsme et non de la philosophie pythagoricienne, que leur viennent leurs scrupules et leur ascétisme. Mais il ne faut point les confondre avec les chrétiens judaïsants de Galatie, de Corinthe ou même de Rome en général. Ces chrétiens *ascètes*, qui n'insistent point sur la circoncision et les pratiques pharisiennes, mais sur certaines abstinences, sont une apparition nouvelle, radicalement différente du judéo-christianisme primitif. Ils ne mangent point de chair, ne boivent point de vin, ne se nourrissent que de légumes. Où trouver l'origine de cet ascétisme? Ritschl, non sans quelque apparence de raison, y voit une suite de l'essénisme dont l'esprit s'infiltrait déjà

dans l'Église. Quoi qu'il en soit, cet ascétisme pratique trouvait ses raisons soit dans un dualisme philosophique, soit dans une interprétation de l'Écriture analogue à celle dont usaient les Ébionites pour justifier les mêmes abstinences[1]. Mais, à Rome, cette morale ascétique paraît s'être propagée sans les dogmes qui la légitimaient. La pratique avait devancé la théorie. Voilà pourquoi l'apôtre, tout en condamnant le principe de conduite de ces *membres faibles* (πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ), ne prend point souci de les combattre et a pour eux les ménagements que l'on doit à toute conscience timorée. Plus tard, à Colosses, les deux éléments pratique et théorique se trouvent réunis. Cette tendance, jusque-là indécise et flottante, nous apparaît ici plus précise et plus nettement caractérisée.

Les faux docteurs, que Paul combat dans son épître aux Colossiens, se distinguent en effet par ces deux traits : un ascétisme très-rigoureux et des hardiesses spéculatives très-aventureuses. Ils semblent bien avoir, de concert avec les judaïsants, essayé d'imposer la circoncision aux pagano-chrétiens (Col. II, 11), mais là n'est pas leur originalité. Elle est dans cet ascétisme *volontaire*, qui n'épargne point la chair, qui semble avoir quelque chose de plus méritoire précisément parce qu'il va plus loin que les commandements de Dieu, et que Paul caractérise si bien par le mot, ἐθελοθρησκεία (II, 22,23). Ils ne célèbrent pas seulement les sabbats et les néoménies, mais ils commandent encore de s'abstenir de certains aliments, de certaines boissons : *ne touche point ; ne goûte point*. A ce système d'abstinences se joint la vénération des anges, au nombre desquels était rangé sans doute Jésus-Christ.

Mais il y avait, dans cette vénération des anges, bien plus

[1] Voy. Épiphane, *Hæres.* 30, 15.

qu'une superstition populaire. C'était un objet de spéculation et de science transcendante. Ces êtres célestes étaient divisés en classes et rangés dans une savante hiérarchie qui devait expliquer les rapports de Dieu et du monde, l'origine et le caractère du mal, la marche des choses et leur fin suprême. Le système ira se transformant et se perfectionnant dans les grandes écoles gnostiques du commencement du second siècle. Mais il est déjà esquissé. Les termes du gnosticisme sont trouvés. Ils gardent encore, il est vrai, une couleur religieuse, un caractère concret, qu'ils doivent à leur origine, mais ils sont en train de perdre l'un et l'autre pour revêtir une signification toujours plus métaphysique et plus abstraite. Les *éons* sont dénombrés : θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, αἰῶνες. Leur totalité a son expression dans le πλήρωμα divin. Entre le dernier des éons et le Dieu suprême s'étend une échelle ascendante que tous les êtres doivent remonter pour rentrer progressivement dans la divinité d'où ils sont issus. Voilà ce monde fantastique dans la contemplation duquel se perdaient les docteurs de Colosses. Ce sont leurs spéculations à perte de vue, sans raison et sans base, que l'apôtre leur reproche à propos de cette religion des anges (ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, II, 18). Plus leurs théories étaient ingénieuses, plus ils en étaient fiers (εἰκῇ φυσιούμενος). Ils prétendaient avoir trouvé la vraie sagesse et en posséder tous les trésors (II, 3, 4); ils avaient sondé les profondeurs de la vie; ils *savaient*, où les autres ne faisaient que *croire*, et ils opposaient ainsi leur *gnose* à la simple foi des humbles chrétiens. Telle est l'image de ce gnosticisme judaïsant qui se détache des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. Elle est plus précise encore et plus complète dans les trois épîtres dites *pastorales*. C'est le même ascétisme ; ce sont les mêmes spéculations fantastiques, les mêmes rêves de l'esprit (1 Tim. IV, 1-7). Le dualisme fondamental de cette philosophie est encore plus

accentué (IV, 3, 4). Le système a une forme plus arrêtée et plus consistante; c'est une mythologie profane (μῦθοι βέβηλοι καὶ γραώδεις), où la métaphysique revêt les formes des contes les plus bizarres et les plus aventureux. Ce sont d'interminables généalogies (γενεαλογίαι ἀπέραντοι), des discussions aussi passionnées que stériles, flattant une curiosité maladive. Enfin cette philosophie est déjà en possession de son nom historique; elle s'appelle elle-même la *gnose* (1 Tim. VI, 20)[1].

Il ne peut y avoir de doute sur le caractère de ce gnosticisme primitif. C'était évidemment une spéculation née dans les cercles juifs et restée judaïsante. Ces mêmes docteurs non-seulement recommandaient la circoncision, la célébration du sabbat et des nouvelles lunes (Col. II, 11-18), mais ils prétendaient être les vrais docteurs de la loi (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tim. I, 7). Sans doute ils prenaient leur point de départ dans l'Ancien Testament, et, par la méthode d'exégèse familière à cette époque, ils y retrouvaient toutes leurs rêveries. Nos épîtres appellent leurs fables μῦθοι Ἰουδαικοί (Tit I, 14), soit que ces mythes eussent des juifs pour auteurs, soit plutôt qu'ils consistassent en légendes juives ou en récits de l'Ancien Testament transformés en mythes philosophiques dans l'esprit et le sens du philonisme.

Mais ces nouvelles tendances, qui, dès l'origine, ont dû revêtir bien des formes diverses, n'en restent pas moins profondément distinctes du judéo-christianisme des premiers jours. Celui-ci semblait continuer le pharisaïsme dans l'Église chrétienne; celles-là, comme MM. Ritschl et Mangold l'ont très-bien fait observer, semblent être un développement de l'essénisme. Nous ne voudrions point trancher ici en passant cette grave question de l'origine du gnosticisme. Il est probable qu'il est né spontanément en divers lieux à

[1] Voy. Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*. Marb., 1856.

la fois. Ce n'est point, en effet, une philosophie particulière; c'est un mouvement général de l'esprit humain qui se fait alors sentir dans toutes les écoles, comme dans toutes les religions, essayant de transformer les éléments de la tradition, de les dissoudre et de les absorber dans le laborieux travail de la raison spéculative. Ainsi le néo-platonisme et le néo-pythagoréisme ne sont pas autre chose qu'un gnosticisme philosophique, comme les spéculations d'un Basilide ou d'un Valentin sont un gnosticisme chrétien, comme l'alexandrinisme de Philon est un gnosticisme juif. Ce sont les mêmes procédés de spiritualisation, appliqués dans des lieux, par des esprits et sur des matériaux différents; c'est toujours le même but, poursuivi par la même méthode, non plus seulement la connaissance discursive, mais l'intuition immédiate, la possession et la jouissance de la vérité absolue. C'est enfin, dans toutes les écoles, comme trait permanent, l'union du mysticisme spéculatif et de l'ascétisme pratique. Si l'on songe au riche épanouissement de ce gnosticisme au commencement du second siècle, si l'on se rappelle qu'à ce moment il a été la philosophie dominante dans tout l'Orient, on ne doutera guère qu'il ne remonte, par ses origines, au milieu du premier siècle. On ne peut supposer, en effet, que les systèmes qui triomphent vers l'an 120 ou 130, soient éclos spontanément avec cette forme savante et achevée qui les distingue. La gnose n'est arrivée à ce degré de développement que par une assez longue élaboration. A cette époque, elle a déjà des ancêtres, un passé et des traditions; elle aime à se rattacher immédiatement aux apôtres[1]. Sa chrono-

[1] On sait que Basilide, Valentin, Marcion prétendaient avoir recueilli des traditions secrètes que leur auraient transmises des disciples immédiats des apôtres. Ainsi Basilide disait tenir sa doctrine d'un certain Glaucias, interprète de Pierre, et Valentin, de Théodas, disciple de Paul.

logie reste sans doute fort incertaine. Mais les termes gnostiques, épars dans les dernières épîtres de Paul, particulièrement dans l'épître aux Colossiens, ne peuvent plus être allégués comme des preuves d'inauthenticité. Ils prouvent seulement que les origines du gnosticisme sont plus lointaines qu'on ne l'a cru pendant longtemps.

S'étonnerait-on de voir une telle tendance faire de si bonne heure irruption dans le sein même de l'Église chrétienne? Il n'est pas nécessaire, pour expliquer le fait, d'invoquer les procédés éclectiques de cette époque, la fermentation générale des idées dans les grands centres de l'Asie Mineure qui engendre alors tant de phénomènes bizarres. Il suffit de remarquer l'affinité singulière de la gnose et de l'Évangile. La gnose se proposait le même but, l'union de l'homme avec Dieu, la rédemption des êtres déchus, et, dans la pratique, son ascétisme pouvait n'apparaître que comme une rigoureuse application de la morale juive ou chrétienne. Mais on comprend aussi quels dangers ce gnosticisme faisait courir à la doctrine apostolique. Celle-ci perdait son caractère moral, pour devenir une spéculation métaphysique. Les faits concrets, la tradition positive qu'elle avait à sa base et qui ont fait sa force, se dissolvaient, se volatilisaient, se changeaient en symboles de notions abstraites. L'Évangile devenait une mythologie. La rédemption chrétienne, qui suppose toujours la liberté humaine, qui implique les luttes de conscience et la conversion, n'était plus que la théorie du retour progressif en Dieu de tous les êtres qui en étaient issus. Enfin la personne de Christ allait se mêler, se confondre et se perdre parmi ces êtres intermédiaires, dans cette hiérarchie d'éons entre lesquels étaient partagées son œuvre et sa gloire[1].

[1] Voy. Reuss, *Histoire de la théologie apostolique*, I, p. 366-377.

Telle était la situation nouvelle qui se préparait en Asie Mineure et aux dangers de laquelle il était urgent de parer. L'esprit de l'apôtre, si pénétrant et si prompt à discerner les principes, à en saisir du premier coup et la nature et les conséquences, ne pouvait se faire illusion sur la gravité de ce mouvement. «Encore, dit excellemment M. Reuss, si le contact avec ce ferment actif qui travaillait les esprits avait été purement hostile, peut-être aurait-on pu risquer de laisser ce dernier s'épuiser par lui-même. Mais ce qui le rendait surtout dangereux, c'était cette fausse apparence de parenté avec le mouvement chrétien; c'était l'impuissance de beaucoup d'esprits à démêler la différence radicale des deux courants d'idées; c'étaient les sympathies de tant de Grecs, que le désir de savoir, le besoin philosophique, plus que tout autre motif, avait amenés à l'Église, et qui se tournaient naturellement du côté où ce besoin paraissait recevoir la plus ample satisfaction. Il arriva donc un moment où le vieux parti de la résistance, le parti judaïsant sembla moins dangereux que le parti du mouvement, celui des nouveaux philosophes[1].» Par là s'expliquent fort bien tous les caractères essentiels du paulinisme des derniers temps.

1° Le paulinisme, d'une allure si hardie, j'ai presque dit si révolutionnaire, va prendre nécessairement un caractère plus *conservateur*. La résistance succédera à l'attaque. L'apôtre rappellera les esprits à la doctrine ancienne, à la tradition primitive (Éph. III, 2-5; II, 20; Phil. III, 1; Col. II, 2-5).

2° La doctrine paulinienne, en face de cette opposition, revêtira une forme plus spéculative. Déjà l'apôtre avait désigné son évangile, dans la première épître aux Corinthiens, comme une *sagesse parfaite* (σοφίαν ἐν τοῖς τελείοις, 1 Cor. II, 6).

[1] *Ibid.*, p. 378.

Mais alors il préférait encore opposer la *folie* de la croix à la sagesse du monde. Désormais, sans rien enlever à l'Évangile de cette divine folie, sans faire oublier au chrétien la sphère de la vie intérieure et sanctifiée, il saura développer ce qu'il nomme une sagesse parfaite, et montrer dans sa doctrine la plus haute philosophie. Il y était d'ailleurs assez porté de lui-même; il devait trouver quelque satisfaction à opposer à des spéculations aventureuses, la vraie science chrétienne, et à couronner ainsi l'œuvre de sa pensée entière (Col. I, 9, 10; II, 2. Eph. III, 10, οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας, καὶ τῆς γνώσεως ἐν Χριστῷ ἀπόκρυφοι, Col. II, 3).

3° De ce point de vue nouveau, découlait nécessairement une conséquence nouvelle, la concentration, je dirais volontiers l'absorption de toute la dogmatique chrétienne dans la *christologie*. Les doctrines de la justification par la foi, de l'universalité du salut, sont résumées dans nos dernières épîtres avec autant d'énergie et de précision que d'ampleur. Mais l'intérêt capital de ces lettres n'est point là. Ces grandes idées ne paraissent plus en péril. Ce qui courait le risque d'être compromis, dans la foule des êtres intermédiaires, c'était, nous l'avons dit, la royauté souveraine de Jésus-Christ. Aussi est-ce avec un orgueil triomphant, que Paul abat et prosterne aux pieds du Fils de Dieu toutes ces puissances, tous ces trônes, tous ces éons, qui lui disputaient l'honneur de la rédemption. La proclamation de la valeur métaphysique de la personne et de l'œuvre de Jésus suivait naturellement.

4° Enfin un dernier changement, non moins grave, s'accomplissait en même temps dans l'éthique de Paul. Les lettres aux Corinthiens semblaient recommander un certain ascétisme, surtout au sujet du mariage. Cet ascétisme n'était point, avons-nous dit, fondé dans la pensée même de l'apôtre; mais l'attente de la venue prochaine de

Christ, la crainte des grandes tribulations qui devaient la précéder, lui avaient fait insister, plus que de raison, sur le précepte d'abstinence. Si le mariage est bon, disait-il, le célibat vaut encore mieux (1 Cor. VII, 1, 7, 28-31, 38). Déjà, dans l'épître aux Romains, ce que ces paroles pouvaient avoir d'exclusif et d'étroit a disparu (Rom. XIV, 14). Un point de vue plus large se révèle. Évidemment l'horizon de l'apôtre, du côté de l'avenir, s'est élargi ; la catastrophe finale ne paraît plus imminente ; la vie de famille, la vie sociale et leurs devoirs reprennent dès lors leur importance et leur valeur. C'est même dans cette sphère, avant tout, que doit se manifester la vie chrétienne. Jamais l'apôtre n'a autant insisté que dans ces dernières lettres sur les devoirs sociaux et domestiques (Éph. V, 15 — VI, 10, Col. III, 17 — IV, 6; Phil. IV, 8, 9). L'ascétisme est radicalement condamné dans son principe et dans ses préceptes (1 Tim. IV, 1-5).

Il est temps d'étudier de plus près la nature de chacune de ces épîtres.

CHAPITRE II.

Épîtres à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens.

I.

Ces trois lettres forment un groupe distinct dans l'ensemble des lettres de la captivité, et ne doivent point être séparées. Écrites en même temps, très-vraisemblablement de la prison de Césarée, portées en Asie Mineure par les mêmes messagers, elles gardent encore des traces frappantes de cette parenté d'origine (Philém. 10; cf. Col. IV, 9; Philém. 23, 24; cf. Col. IV, 10, 12, 14; Philém. 2; cf. Col.

IV, 17 ; Col. IV, 7; cf. Éph. VI, 21). Ces épîtres, en effet, se supposent l'une l'autre, et il devient bientôt évident qu'elles ont eu un seul et même auteur. Si elles ne sont pas de Paul, il faut reconnaître qu'il s'est trouvé un écrivain assez bien renseigné et assez habile pour inventer toute une situation historique, heureusement dessinée, et insérer dans la vie de l'apôtre, sans violenter l'histoire, le roman le plus sobre et le plus charmant. L'admission d'une telle fiction ne paraîtra peut-être guère plus facile que celle de l'origine apostolique de nos trois lettres.

L'un des messagers de Paul, Onésime, était un esclave fugitif. Il avait été converti par l'apôtre prisonnier, s'était attaché à sa personne et lui avait prodigué ses services. Il appartenait à un maître chrétien des environs de Colosses, nommé Philémon, ami particulier de Paul. L'apôtre le fait partir avec Tychique et le renvoie à son maître en lui donnant un court billet, écrit de sa propre main, qui devait lui faire trouver auprès de Philémon un accueil favorable.

Ce ne sont que quelques lignes familières, mais si pleines de grâce, de sel, d'affection sérieuse et confiante, que cette courte épître brille, comme une perle de la plus exquise finesse, dans le riche trésor du Nouveau Testament. Jamais n'a mieux été réalisé le précepte que Paul lui-même donnait à la fin de sa lettre aux Colossiens : ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι (Col. IV, 6). Baur ne la sacrifie point sans quelque regret à la logique de son système. « Cette lettre, dit-il, se distingue à la vérité par le caractère particulier de son contenu ; elle n'a point de ces lieux communs, de ces doctrines générales et sans originalité, de ces répétitions de choses connues, si fréquentes dans les écrits supposés. Il s'agit au contraire d'un fait concret, d'un détail pratique de la vie ordinaire..... Que pourrait donc reprocher la critique à ces lignes si

agréables, si charmantes, inspirées du souffle chrétien le plus pur, et qu'aucun soupçon n'a jamais effleurées[1] ? » Hélas, toutes ces grâces rendent la victime plus intéressante, mais ne la sauvent pas ! Sous cet air innocent et candide, cette petite lettre cache je ne sais quelles profondeurs, quelle intention traîtresse ! Baur y a découvert un mystérieux dessein, une idée dogmatique ambitieuse, et notre pauvre épître est impitoyablement condamnée. Il est vrai que ce réquisitoire de Baur rappelle bien un peu celui du loup contre l'agneau. « Si l'origine paulinienne des autres épîtres de la captivité et plus particulièrement celle des Pastorales, soulève, dit-il, tant d'objections et reste sujette à tant de difficultés ; s'il est douteux, dès lors, au plus haut degré que nous ayons quelque lettre de cette période de la vie de l'apôtre, comment ce petit billet d'amitié, traitant d'un fait de détail et de vie privée, ferait-il exception ? » On le voit, c'est bien le dernier argument du loup : Si ce n'est toi, c'est donc ton frère. Notre petite lettre peut être innocente en elle-même ; mais elle a le tort et le malheur de tenir de trop près à d'autres épîtres fortement suspectes. Le grief sans doute ne souffre point de réplique. Cependant, le raisonnement perdrait-il de sa force, si l'on essayait de le retourner ? Y aurait-il moins de logique à dire : L'épître à Philémon n'offre aucune prise à la critique ; or, comme elle est indissolublement liée à l'épître aux Colossiens et à l'épître aux Éphésiens, elle constitue un argument très-sérieux en faveur de l'authenticité de ces deux dernières ? Cette courte lettre à Philémon est, en effet, d'une originalité si vive, d'un désintéressement dogmatique si absolu, l'âme de Paul l'a si bien marquée de son empreinte ineffaçable, qu'on ne l'écartera jamais sans vio-

[1] Voy. Baur, *Paulus,* II, p. 82.

lence. Attachée, dès l'origine, aux deux autres épîtres que nous venons de mentionner, elle est, pour elles, comme la signature même de Paul qui les accompagne à travers les siècles pour les garantir.

Il va bien sans dire que nous n'avons point réussi à y voir le dessein profond et ambitieux que Baur y a découvert. Nous la prenons simplement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une prière à un ami chrétien en faveur d'un esclave. Nous aimons à la rencontrer sur notre route sévère et à nous reposer un instant avec Paul, dans cette fraîche oasis de l'amitié chrétienne, des grandes polémiques soutenues et des grandes fatigues endurées. On est habitué à se représenter l'apôtre, comme toujours armé en guerre, bardé de logique et hérissé d'arguments. Nous aimons à le surprendre au repos, en un moment de détente, dans ce commerce d'amitié plein d'abandon et même d'enjouement (11, 19, 20).

On a souvent blâmé Paul d'avoir renvoyé Onésime à son maître. On a vu dans cette conduite la consécration de l'esclavage. Il me semble qu'il n'est pas de reproche moins sérieux. Nulle part peut-être ne se révèle mieux que dans ces quelques lignes la puissante action de l'Évangile, qui, régénérant les âmes, relevait tous les hommes et créait une société nouvelle sans toucher aux institutions sociales. Où trouver, je ne dis pas seulement une condamnation plus radicale des causes et des conséquences de l'esclavage, mais encore une réhabilitation plus complète de l'esclave avili? N'avons-nous pas ici la réalisation pratique de cette belle idée chrétienne que toutes les différences sociales sont effacées en Christ, que l'homme retrouve son frère dans son prochain, c'est-à-dire un autre lui-même, et que tous deux restent unis, membres de la même famille pour l'éternité? «Je ne veux, écrit l'apôtre à Philémon, rien t'ordonner d'autorité. C'est le vieux Paul qui, de sa prison, au nom de notre affection,

te prie pour son fils, pour ce fils que j'ai engendré dans mes chaînes, Onésime, cet esclave inutile et perdu qui te revient aujourd'hui si cher et si précieux à toi et à moi... Tu l'avais perdu pour une heure; tu le recouvres pour l'éternité. Reçois-le non plus comme un esclave, mais comme un frère dans la chair et dans le Seigneur. Si tu me tiens pour ton ami, reçois-le comme tu me recevrais moi-même.» Cette épître n'est pas simplement une révélation du cœur de l'apôtre; elle devient encore, par sa portée morale, un précieux document de l'éthique paulinienne.

II.

Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens doivent nous arrêter plus longtemps. Leurs rapports réciproques, leur parenté si évidente posent à la critique le plus délicat des problèmes. De Wette, le premier, a émis des doutes graves sur l'origine apostolique de l'épître aux Éphésiens; il a même fini par la rejeter nettement. Une comparaison rigoureuse avec la lettre aux Colossiens lui est décidément défavorable. Elle semble n'en être qu'une amplification oratoire et parfois verbeuse, qui, sans manquer de mérite, paraît manquer au moins d'originalité.

Mais les observations de de Wette, d'ailleurs si justes, ne sont point complètes. La question a une autre face qu'il n'a pas remarquée. La dépendance de l'épître aux Éphésiens, une fois constatée, tout n'est pas dit. On doit se demander si cette relation n'est point réciproque et si l'épître aux Colossiens, en apparence plus originale, ne reste pas à son tour indissolublement liée aux Éphésiens. Il ne faut pas s'étonner si, reprise par ce côté, la question a reçu une solution opposée. Meyerhoff et Schneckenburger ont pu soutenir, non sans quelque apparence de raison, que l'épître

aux Éphésiens était la lettre primitive et originale. Le premier même n'a pas craint d'adresser aux Colossiens ce même reproche de plagiat que de Wette faisait à la première épître.

Il ressortait de cette discussion contradictoire que la dépendance était mutuelle et que les deux lettres ne pouvaient être sérieusement séparées. Baur ne s'y est pas trompé. Partant du fait de l'inauthenticité des Éphésiens, qu'il acceptait comme démontré par de Wette, il n'eut aucune peine à mettre en lumière la solidarité intime des deux épîtres et conclut avec une grande fermeté de logique que la chute de l'une entraînait nécessairement celle de l'autre. A ses yeux, l'identité du but, de la méthode, du contenu dogmatique, des messagers désignés, attestait suffisamment l'identité d'auteur. On remarquera peut-être qu'à la fin et par ce long détour, la critique de Baur arrive à peu près à anéantir les observations de de Wette, où elle avait pris d'abord son point de départ et d'appui. Que deviennent, en effet, dans cette conclusion ces détails exégétiques et littéraires qui trahissaient la main d'un imitateur? Si plagiat il y a, c'est toujours l'auteur qui se copie lui-même, et Baur ne se sépare de l'opinion traditionnelle qu'en un point : il place en l'an 110 ou 120 le phénomène littéraire que l'on plaçait ordinairement vers l'an 60, et déclare très-vraisemblable chez un disciple de Paul, ce qu'il juge absolument impossible chez Paul lui-même.

La critique moderne nous ramène ainsi elle-même à son point de départ. Il faut en effet compléter avant tout les observations de de Wette, si l'on ne veut pas se laisser égarer par des apparences. Nous n'avons point ici le simple rapport d'une copie à son original. La question est plus complexe et plus délicate. Les concordances entre nos deux épîtres ne sont point extérieures. L'unité d'inspiration est encore plus frappante que la ressemblance de style. C'est,

des deux parts, le même point de vue théologique, les mêmes erreurs combattues. Il y a, si je puis ainsi parler, pénétration intime et réciproque. C'est la même matière deux fois développée ; mais le rapport entre les deux essais est tel que, s'il y a ressemblance permanente, il n'y a jamais d'un côté originalité absolue, et de l'autre, servile imitation. Et l'on n'est pas mieux fondé à voir dans l'épître aux Éphésiens une amplification secondaire de l'épître aux Colossiens qu'à prendre celle-ci pour un simple résumé de la première.

Dès qu'on a bien saisi ce double rapport de nos deux épîtres, on ne doute plus qu'elles n'aient une origine commune. Conçues à la fois dans le même esprit, nées dans les mêmes circonstances, portées à des églises voisines par le même messager, Tychique, elles nous apparaissent comme deux sœurs jumelles, qui souffrent d'être séparées et et dont chacune n'est même bien complète qu'en ayant sa sœur à côté d'elle. Elles sont l'une et l'autre en secrète intelligence, et chacune fait à l'autre certaines allusions plus ou moins directes et voilées, mais pourtant décisives.

D'abord, il est évident que l'épître aux Éphésiens répond à l'épître aux Colossiens, la rappelle et la suppose. Elle en reproduit les principales idées, les termes caractéristiques, développe le même thème. A un moment donné, cette relation tacite se déclare et se trahit d'une manière si incidente, que la liaison devient évidente, sans qu'on puisse y voir le procédé *voulu* et étudié d'un faussaire. Éph. VI, 21 renferme une allusion claire à Col. IV, 7. L'auteur n'a point écrit le premier passage sans penser au second : Ἵνα εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ'ἐμέ. Cette conjonction καί, que portent tous les manuscrits, resterait inexplicable sans le texte parallèle des Colossiens. Maintenant se représentera-t-on un imitateur, après avoir composé l'épître aux Éphésiens et conçu le dessein de

la relier à l'épître aux Colossiens, se bornant, pour le réaliser, à cette simple conjonction? Le procédé, à force d'être habile et délicat, devient incroyable.

L'épître aux Colossiens, à son tour, répond à l'épître aux Éphésiens, la suppose et y renvoie. Pour s'en convaincre, il faut, avant tout, se défaire de l'habitude qui fait de celle-ci une épître adressée spécialement à l'église d'Éphèse. On sait que les mots ἐν Ἐφέσῳ de la suscription manquent dans les plus anciens manuscrits, que Marcion lisait au contraire ἐν Λαοδικείᾳ. Ce qui est bien plus décisif, c'est que notre prétendue lettre aux Éphésiens est adressée à des lecteurs que Paul n'a jamais vus et qui n'ont jamais vu Paul (Éph. II, 11-19; III, 1-4; IV, 17-22). Quels étaient donc ces lecteurs? Il est évident qu'il ne faut point les chercher loin de Colosses, puisque le même messager est chargé des deux lettres. Un passage de la lettre aux Colossiens, que les critiques ont jusqu'ici négligé, me paraît assez clairement les désigner: θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί (Col. II, 1). Ce texte prouve que l'auteur des Colossiens avait, en écrivant, plusieurs groupes de lecteurs devant les yeux, au moins deux: celui de l'église de Colosses, celui de l'église de Laodicée et autres églises qui ne connaissaient point l'apôtre. Ce dernier trait ne répond-il pas admirablement aux lecteurs de l'épître aux Éphésiens? Il y a plus. L'auteur de l'épître aux Colossiens a écrit deux lettres, une à l'église de Colosses et une seconde qu'il désigne comme devant venir à Colosses de Laodicée (Col. IV, 16). Celle-ci peut-elle être une autre lettre que celle aux Éphésiens? Qui se sera bien pénétré de l'intime connexion de nos deux épîtres, ne doutera pas un seul instant que l'auteur des Colossiens a, dans ce passage, fait allusion à la lettre que nous avons encore aujourd'hui et qui porte l'adresse d'Éphèse. Suit-il de là que Marcion eût rai-

son de lire : ἐν Λαοδικείᾳ au lieu de ἐν Ἐφέσῳ ? Nullement. Marcion n'a fait qu'une conjecture qu'autorisait la lacune des manuscrits, et qui naissait naturellement de ce même passage, Col. IV, 16. Le témoignage de Marcion prouve du moins que la première antiquité chrétienne n'a pas connu d'autre lettre aux Laodicéens. Mais hâtons-nous de dire que Marcion et, après lui, tous les critiques qui ont adopté son indication, ont mal lu et plus mal interprété le texte des Colossiens qu'ils ont invoqué. Ce texte en effet ne parle absolument pas d'une lettre spéciale de Paul aux Laodicéens. Notre épître actuelle ne peut pas avoir été plus particulièrement adressée à Laodicée qu'à Éphèse. Si Paul avait adressé sa lettre aux chrétiens de Laodicée, comment les ferait-il saluer, eux et leur pasteur Nymphas, par ceux de Colosses, au lieu de joindre ses salutations à la lettre elle-même qu'il leur envoyait directement? Mais, en réalité, on ne lit pas dans le passage Col. IV, 16 : τὴν εἰς Λαοδικείαν, mais bien τὴν ἐκ τῆς Λαοδικείας, c'est-à-dire *la lettre qui vous viendra de Laodicée*, et non la lettre que j'ai adressée à Laodicée. L'épître devait être adressée à plusieurs églises environnantes qui n'avaient jamais vu Paul.

Nous ne poursuivrons pas plus loin cette discussion. La parenté et la solidarité réciproques des deux lettres doivent paraître suffisamment établies. L'argumentation de Baur sur ce point est irréfutable. Ces deux lettres nous viennent d'un seul et même auteur, qui, en écrivant l'une, songeait à l'autre, et, en composant la seconde, n'avait point encore oublié la première. Toute tentative de les séparer échouera fatalement. Elles finiront toujours par tomber ou se relever ensemble.

III.

L'apôtre ne reprend plus dans ces deux épîtres l'exposition dialectique de sa thèse de la justification par la foi. Mais il est aisé d'y reconnaître et d'y retrouver cette base anthropologique et sotériologique du paulinisme (Éph. II, 8-10; Col. II, 12-14; Phil. III, 3-10; Éph. I, 13, 14; Col. III, 1-3). L'union et la parfaite égalité des juifs et des païens en Christ, si vivement débattues dans la période précédente sont exposées ici comme des faits acquis; c'est une victoire gagnée (Col. III, 11). Le large point de vue, auquel l'apôtre s'est élevé dans l'épître aux Romains, est fermement maintenu et vigoureusement établi (Éph. II, 11-19; Col. I, 20-23). Mais toutes ces précédentes conquêtes ne sont que le point d'appui et le point de départ d'un développement nouveau.

C'est ici, en effet, que l'épître aux Éphésiens vient reprendre le travail de la pensée de l'apôtre pour le continuer dans une sphère nouvelle. Avec elle, nous franchissons les limites de l'histoire et du temps et nous entrons en pleine métaphysique; car c'est un véritable essai de métaphysique chrétienne que va tenter Paul. La personne de Christ en restera naturellement la pierre angulaire. Négligeant ici les conditions terrestres et les degrés historiques par lesquels s'est réalisé le plan divin, il saisit la rédemption comme une pensée éternelle de Dieu. Cette pensée divine devient le principe générateur de tous les développements futurs. Elle est la cause et le but de la création entière; elle explique tout, parce qu'elle a tout produit. L'Évangile, conçu jusque-là simplement comme un moyen de salut, est ainsi élevé par la persévérante réflexion de l'apôtre à la hauteur d'un principe universel. Hâtons-nous cependant de dire qu'en ouvrant

ainsi à la pensée chrétienne de nouvelles perspectives, en faisant de l'Évangile un objet de haute méditation, Paul s'est bien gardé de changer en stériles abstractions les réalités vivantes de la foi, et de transformer en une loi d'évolution nécessaire, le drame moral de la rédemption. Sa pensée s'est élevée et élargie, sans rien perdre de sa plénitude ni de sa saveur morales. Mais elle a dû se créer des formes nouvelles pour exprimer un fond nouveau; certaines expressions, comme celles de πλήρωμα et αἰῶνες, sans perdre leur sens historique (Éph. I, 10; II, 7), prendront toutefois une signification métaphysique qu'elles n'avaient point dans les épîtres antérieures.

Y a-t-il là des emprunts faits aux systèmes gnostiques du commencement du second siècle, comme Baur l'a pensé? Il nous semble que cette transformation du langage de Paul s'explique plus simplement, comme une suite nécessaire de la transformation même de sa pensée. S'il y a eu emprunt, c'est plutôt du côté de Basilide et de Valentin, qui très-certainement ont pris leur terminologie dans la langue religieuse du Nouveau Testament[1]. Il est facile de voir, en effet, que dans nos épîtres, cette terminologie, encore vague, flotte entre le sens populaire et le sens gnostique, qu'il n'y a pas un ordre rigoureux et constant dans la hiérarchie des êtres célestes. Au second siècle, au contraire, tout cela est construit, arrêté avec une logique mathématique. Il sera toujours difficile de croire que la gnose la moins développée soit postérieure à celle qui est arrivée à son entière perfection. Sans doute, Paul suit dans les régions transcendantes du monde invisible la pensée aventureuse des novateurs. Il se plaît, lui aussi, à faire un dénombrement rapide des puissances spirituelles (Éph. I, 21; Col. I, 16); mais il n'apporte

[1] Voy. Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, cap. XXXVII.

à cela ni goût ni curiosité. Son unique but est de faire régner Jésus-Christ dans le ciel, comme sur la terre et sous la terre (Éph. I, 10, 21, 22; Col. II, 15).

C'est dans l'épître aux Éphésiens que l'apôtre expose et déroule le plan éternel de la rédemption, embrassant non-seulement la série des âges, mais l'univers entier. Cette grande idée, qui fait le fond de notre épître, lui donne sa physionomie originale et distincte. S'étant débarrassé, dans sa lettre aux Colossiens, de toute la partie polémique, de toutes les questions incidentes et particulières, l'apôtre s'absorbe ici dans cette grande conception et se plaît à en manifester toute la richesse.

Le fondement de la rédemption est la *grâce* même de Dieu (I, 6, 7). Cette grâce, inconditionnelle, acte absolu et éternel de sa volonté, est la racine de la prédestination indiquée déjà Rom. VIII, 29, et développée avec une telle exubérance d'expressions dans le premier chapitre des Éphésiens. «Béni soit Dieu notre Père qui nous a élus, dès avant la création du monde, pour être saints et sans tache devant lui; ayant, par avance, décrété notre adoption en Jésus-Christ, en qui nous avons le pardon de nos péchés selon la richesse de sa grâce, il nous a fait connaître le mystère de sa volonté que, selon son bon plaisir, il avait arrêté en lui-même.» Ce plan de rédemption est resté incompris et voilé jusqu'au moment de sa pleine réalisation. Paul l'appelle un *mystère* (I, 9; cf. 1 Cor. II, 7). Comme ce mystère a été révélé en Christ et que Christ en est le contenu essentiel, c'est aussi le mystère de Christ ou le mystère de l'Évangile (III, 4; VI, 19; cf. Rom. XVI, 25). Ce qui n'était point entré dans l'histoire existait ainsi par avance dans la pensée de Dieu. Le salut était réel, quoique non manifesté. C'est pourquoi il est aussi considéré comme un héritage réservé aux fidèles, et dont le Saint-Esprit, répandu dans nos cœurs,

est déjà le sûr garant (I, 13, 14, 18; cf. Rom. VIII, 16 et 2 Cor. I, 22).

Pensée éternelle de Dieu, ce plan de salut est une *économie divine des temps et des mondes* (I, 10). Cette économie, cette ordonnance des âges (πρόθεσις τῶν αἰώνων), est une œuvre de *sagesse*. C'est par elle que se révèle et se fait connaître dans sa riche diversité, la sagesse divine si féconde en ressources et si riche en moyens (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, III, 10). Ainsi, dans cette économie générale, est arrêtée la succession des *économies* particulières, qui ne marquent plus que des périodes dans la marche de l'œuvre de la rédemption universelle. Conçu dans l'éternité, préparé dans les âges antérieurs, le salut se révèle en son propre temps, qui est la plénitude même des temps (Gal. IV, 4; Éph. I, 10). Mais, si l'on a bien compris la nature de la pensée paulinienne, on doit savoir qu'elle est éminemment réaliste et substantielle. Elle ne se représente jamais la révélation de Dieu comme l'explication d'une idée abstraite, mais comme le déploiement d'une action divine. La consommation de la révélation est donc en même temps la consommation de l'œuvre, et, au *plérôme* des temps, correspond nécessairement le *plérôme* des choses. De sa première signification, ce mot πλήρωμα passe donc naturellement à sa signification métaphysique. Le point de départ de cette idée, la plus caractéristique de nos épîtres, se trouve 1 Cor. XV, 28. D'après ce passage, le but suprême que Dieu poursuit dans la création entière à travers la série des âges, c'est de pénétrer, de *remplir toutes choses*, de devenir tout en tous. Se développant dans cette direction, la pensée de l'apôtre a conçu l'action divine comme versant toute sa richesse dans la personne de Christ, qui devient réellement *le plérôme de la divinité*. Christ, à son tour, verse et communique incessamment toute sa richesse à l'Église qui devient le

plérôme de Christ, l'entière réalisation de sa vertu, son corps réel, absolument comme Christ était la *manifestation corporelle* (σωματικῶς) de la plénitude divine. Ainsi Dieu est tout en Christ; Christ est tout dans l'Église, et l'Église, s'élargissant jusqu'aux limites des choses, est tout dans l'univers (III, 19, I, 23).

Le point décisif de cette action divine, c'est l'apparition de Jésus sur la terre, et, dans cette apparition, sa mort sur la croix. Le centre de gravité de l'œuvre de Christ n'a point été déplacé. La cause historique de la rédemption est toujours dans la mort expiatoire du Sauveur (I, 7; II, 13, 16; Col. II, 14, 15). La circonférence s'est élargie, le centre est resté fixe. C'est de ce point que Paul contemple la réalisation progressive du plan de Dieu, tendant vers son but suprême, la conciliation de toutes les antithèses et la consommation en Christ de l'unité du monde. Ainsi est déjà tombée la barrière qui séparait les juifs et les païens (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ), rapprochés et réunis par la vertu de la croix en un seul et même corps (σύσσωμα, II, 13-16). Cette œuvre de réconciliation doit non-seulement s'étendre jusqu'aux derniers membres de l'humanité, mais dans tout l'univers: car il a plu à Dieu de réconcilier toutes choses en lui, ayant réalisé la paix par le sang de sa croix, soit sur la terre, soit dans le ciel» (Col. I, 19).

Cette expansion infinie de l'œuvre de Christ suppose nécessairement une exaltation parallèle de sa personne. Si c'est en lui et par lui que Dieu réalise sa pensée éternelle, Christ devient par cela même l'organe éternel de la révélation et de l'action divines. Sa personne prend, dans la région transcendante de la métaphysique, la place royale et souveraine qu'elle a déjà dans la conscience chrétienne. C'est à elle qu'il faut rapporter l'œuvre de la création aussi bien que celle de la rédemption. En elle se retrouve l'unité suprême de toutes

choses. Le centre de l'Évangile devient le centre de l'univers. Le principe moral de la vie chrétienne est aussi le principe métaphysique de la création.

IV.

Cette christologie transcendante, que toute l'épître aux Éphésiens suppose, fait l'objet spécial de la lettre aux Colossiens. L'apôtre reste placé au même point de vue; il a devant lui le même horizon; mais au lieu d'embrasser ici, comme plus haut, l'œuvre de la rédemption dans son ensemble, son regard s'arrête et se fixe particulièrement sur la personne de Christ, en qui d'ailleurs cette œuvre se résume. L'idée qu'il nous donne de cette personne, s'élève à peu près au niveau de la christologie johannique. Seul, le nom de λόγος manque. Mais ce nom même, que Paul a peut-être évité à dessein, ajouterait à peine une nuance à sa pensée (Col. I, 16; cf. Jean I, 3, 4).

Dans ses précédentes épîtres, l'apôtre n'avait formulé aucune doctrine christologique précise. Ce serait une tentative assez vaine que de vouloir y retrouver toutes les idées de l'épître aux Colossiens. Mais, d'un autre côté, rien dans ces premières lettres n'exclut par avance les développements que prend ici la christologie paulinienne. On y peut recueillir plusieurs indices qui la font pressentir. La notion de l'*homme idéal* ou *céleste* (1 Cor. XV, 47; Rom. V, 15) n'épuise pas la conception de l'apôtre. La place unique et souveraine qu'il accordait à Christ dans sa conscience, la dépendance absolue dans laquelle il se sent vis-à-vis de lui, l'adoration qu'il lui a vouée et dans laquelle il ne le sépare jamais de Dieu, devaient tôt ou tard le conduire à de bien plus hautes conséquences. Il faut relire 2 Cor. XIII, 13; 1 Cor. XII, 5-11. Sans doute, la doctrine trinitaire n'est point formulée dans

ces deux passages; mais qui voudra les comparer, qui voudra observer comment Paul, exprimant le fond même de sa conscience chrétienne, en vient spontanément à faire une part également absolue à l'Esprit, au Seigneur, à Dieu, dans l'œuvre de la rédemption, se convaincra facilement qu'il y a ici le germe d'une pensée qui le mènera fort loin. Ces textes ne sont pas les seuls. Nous ne parlons pas de Rom. IX, 5, passage d'une interprétation si contestée. Mais notons 2 Cor. III, 17; Paul ne dit pas: ὁ κύριος πνεῦμα ἐστιν; mais il dit d'une façon absolue: ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν. N'y a-t-il point là quelque chose qui dépasse la notion de l'homme céleste? Relevons encore 1 Cor. VIII, 6: εἷς θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα... εἷς κύριος Ἰησοῦς χριστός, δι' οὗ[1] τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Baur restreint cette expression δι' οὗ τὰ πάντα, à l'œuvre de la rédemption. Mais n'est-ce pas une restriction arbitraire? Les deux propositions ne sont-elles pas exactement parallèles et également absolues? Dans le second membre de phrase le terme τὰ πάντα ne doit-il pas avoir la même extension que dans le premier? Le contexte où se trouve notre passage, est d'une teneur générale; c'est l'opposition de l'idée monothéiste à l'idée polythéiste formulée de la façon la plus générale. Dieu est donné comme la source absolue de toutes choses et Christ comme son organe absolu. L'explication de Baur rappelle les explications sociniennes, qui parvenaient aussi à se débarrasser du prologue de Jean et des déclarations de l'épître aux Colossiens en les restreignant à l'économie évangélique. Que l'on rapproche d'ailleurs notre texte du précédent. Si Christ est l'Esprit d'une façon absolue, trouvera-t-on incroyable que Paul ait vu dans cet esprit le principe de la création aussi

[1] Le *Codex Vaticanus* porte δι' ὃν au lieu de δι' οὗ. Mais il n'y a pas de raison autre que des raisons dogmatiques à préférer cette leçon à celle de tous les autres manuscrits.

bien que celui de la rédemption? Sans doute, il n'y a pas ici tout ce que nous allons trouver dans l'épître aux Colossiens. Mais nous avons le germe d'où se développera toute la christologie des dernières lettres. Sur ce point, comme sur tous les autres, nous pouvons dire qu'il y a eu progrès, mais progrès sans rupture, dans la pensée paulinienne.

Résumons donc cette christologie de l'épître aux Colossiens. Christ est l'image du Dieu invisible, c'est-à-dire la manifestation visible de l'essence invisible de Dieu (I, 15). Il est, au point de vue métaphysique, le médiateur nécessaire entre Dieu et le monde. C'est par lui que Dieu se communique au monde, et que le monde revient à Dieu. Sans doute, l'expression πρωτότοκος πάσης κτίσεως tient Christ dans une subordination absolue et le rapproche de la création, en le mettant à la tête, mais aussi au rang des créatures. Mais d'un autre côté, vis-à-vis de la création, il s'élève jusqu'au niveau même de Dieu, car Dieu a voulu verser en lui la plénitude de sa divinité (Col. II, 9). «En lui toutes choses ont été créées dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles. Il est avant toutes choses et toutes choses ont en lui le fondement de leur existence» (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Il est le πλήρωμα divin, c'est-à-dire, en lui est la plénitude, la totalité de l'être qui doit être réalisé dans le monde (I, 19). Il est plus spécialement le chef de l'Église, le premier-né de la résurrection, comme le premier-né de la création, partout tenant le premier rang (ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, I, 18).

Pour bien comprendre toutes ces déclarations, il faut leur laisser l'intention polémique qui déjà s'y révèle. L'apôtre tient à donner à Christ partout le premier rang, pour ne point laisser sa dignité s'amoindrir, ni sa gloire s'éclipser dans cette hiérarchie d'éons qui s'élevait entre le monde et Dieu. Christ n'est pas un éon particulier perdu dans la foule;

il n'est point une partie, il est le πλήρωμα; c'est de lui que toute la série des êtres célestes et terrestres tire la vie qui les maintient, et c'est à lui qu'ils doivent toujours revenir pour ne point se séparer de Dieu. Paul ne reconnaît qu'un seul médiateur sur la terre et dans le ciel. L'œuvre de médiation et de réconciliation universelle n'est point une œuvre collective; l'apôtre ne souffre point qu'elle soit partagée. La rédemption est l'œuvre du crucifié. C'est en lui seul que Dieu réconcilie toutes choses. C'est par le sang de sa croix que la paix a été faite dans l'univers visible et invisible (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ). De ce point de vue s'explique naturellement et de lui-même le passage Coloss. II, 15, si torturé par les commentateurs: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Que sont ces ἀρχαί et ces ἐξουσίαι? La plupart des exégètes, entre autres de Wette et Meyer, y voient les démons, les puissances du mal et de l'enfer, et renvoient pour le prouver à Éph. VI, 12. Mais les deux passages ne sont ni semblables, ni parallèles. On se demande d'ailleurs ce que viendrait faire, dans le texte des Colossiens, ce triomphe de Dieu et de Christ sur les puissances diaboliques. Puisque l'apôtre a parlé, 1 Col. I, 16, de ces ἀρχαί et ἐξουσίαι et qu'il est resté depuis lors dans le même cercle d'idées, rien absolument n'autorise à voir dans le second passage des puissances autres que celles désignées dans le premier. Or, dans Col. I, 16, il ne s'agit nullement des puissances infernales, mais bien des êtres intermédiaires que l'opinion multipliait entre le monde et Dieu, et entre lesquels la spéculation partageait l'œuvre et l'honneur de la rédemption universelle. C'est cet honneur que Christ leur a ravi. C'est de cette gloire imméritée qu'il les a dépouillées par sa mort sur la croix. Dieu l'a fait Seigneur de toutes ces puissances, qui ne servent plus qu'à orner, comme des vaincues, son char triomphal. Ce texte qui,

dans l'interprétation traditionnelle, restait inutile, ne tenant à rien dans l'argumentation de l'apôtre, devient ainsi le coup décisif porté à la racine même de la spéculation gnostique.

Paul ne fait que traverser rapidement ces hautes régions du monde transcendant ; il se borne à écarter tous les nuages qui pourraient voiler à nos yeux la grandeur de la personne et de l'œuvre de Jésus. Il ne s'y arrête pas autrement. Il parle de ce monde invisible avec une admirable sobriété, et se hâte de redescendre vers la sphère de la vie pratique, qu'il n'a jamais perdue de vue. Mais il y revient avec des richesses nouvelles. Sur les hauteurs où il s'est élevé, il a saisi d'un point de vue nouveau les rapports du Christ et de l'Église. Déjà, dans Rom. XII, 5 et 1 Cor. XII, 12-27, l'Église est considérée comme une unité organique et substantielle, un corps dont les individus sont les membres, et qui manifeste dans son unité permanente la richesse intérieure de son principe. Elle est déjà appelée corps de Christ (ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ, 1 Cor. XII, 27), c'est-à-dire un corps qui a la racine de son être et le principe de son unité dans la personne du Sauveur. Cette appellation : *corps de Christ*, est plus qu'une métaphore. L'Église n'est point conçue hors de Christ, ni Christ hors du corps de l'Église ; mais Christ reste présent dans l'Église, comme le principe immanent de sa vie. Enfin, l'apôtre considérait l'Église comme la vierge fiancée à Christ (2 Cor. XI, 2) ; il indiquait le même rapport 1 Cor. XI, 3, où Christ est appelé le *chef* (κεφαλή) de l'homme, comme l'homme est le chef de la femme. Les considérations spéculatives auxquelles l'apôtre s'élève dans les épîtres de la captivité, viennent donner à ces idées une portée nouvelle. Le nom de σῶμα acquiert une signification transcendante qu'il n'avait point auparavant ; Paul ne dit plus σῶμα χριστοῦ, mais, dans un sens absolu, τὸ σῶμα χριστοῦ. Dans

la première manière de parler, χριστοῦ est un *génitif objectif*; dans la seconde, c'est un *génitif subjectif*. Dans le premier cas, l'Église a besoin de Christ pour vivre; dans le second, Christ lui-même a besoin de l'Église pour manifester toute la plénitude de vie qui est en lui. On ne peut pas dire que Paul ait changé d'idée, mais évidemment il a changé de point de vue. Auparavant, il remontait de l'Église à Christ. Aujourd'hui, partant de l'idée du Christ transcendant, il considère la manifestation et la réalisation progressives dans l'Église, des virtualités latentes en lui. La personne de Christ, c'est déjà l'Église en puissance (*in potentia*) et l'Église, c'est encore Christ lui-même en acte (*in actu*). Il serait facile de pousser, par un abus de logique, cette unité spirituelle de Christ et de l'Église jusqu'à l'identification métaphysique. Hâtons-nous de dire que Paul n'est pas allé jusque-là, et que sa pensée se distingue très-nettement de toutes les spéculations panthéistiques sur ce sujet. Il dira bien que l'Église n'existe qu'en Christ, mais il n'affirme pas que Christ n'existe que dans l'Église. La personne de Christ a sa racine en Dieu même. Nous n'avons point à faire ici à une série d'abstractions équivalentes entre elles et rentrant l'une dans l'autre, mais à un *processus* de vie, à un organisme d'êtres vivants, qui restent distincts sans être séparés, et demeurent organiquement unis, sans se confondre.

Ce terme de σῶμα, on le voit, n'obtient toute sa signification que de celui de πλήρωμα, qui exprime au fond la même idée sous une autre forme, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Éph. I, 23).

Ce passage est le résumé de toutes les idées développées dans nos deux épîtres. Du point de vue où nous sommes arrivés, il s'explique de lui-même. De même que Christ est la plénitude de Dieu, la manifestation réelle, on oserait presque dire, le σῶμα de Dieu (σωματικῶς κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα

τῆς θεότητος), de même l'Église est le *plérôme* de Christ, le corps dans lequel se réalise toute la plénitude de la vie qui est en lui. Mais comme, après tout, Christ ne donne rien qui ne vienne de Dieu, l'Église, au point de vue idéal, peut être appelée à bon droit le *plérôme* réalisé du Dieu qui remplit tout en tous. Ainsi, l'Église et Christ sont l'un à l'autre ce que l'âme est au corps. L'âme anime le corps, et le corps manifeste les vertus de l'âme. C'est ainsi que Paul a pu dire que les souffrances du chrétien sont l'achèvement des souffrances mêmes de Christ (Col. I, 24), car l'Église n'est que le prolongement de la vie de Christ présent et immanent en elle, comme le principe vivifiant qui la fait croître et qui la maintient. Cette nouvelle idée est admirablement exprimée en plusieurs passages, dont aucune traduction ne saurait rendre la plénitude et la vigueur (Col. II, 19; Éph. IV, 15, 16; II, 21). Enfin, les rapports de Christ et de l'Église trouvent leur expression parfaite dans l'image de l'union intime, établie entre l'homme et la femme par le mariage (Éph. V, 22-25). Cette analogie, à son tour, fournit à l'apôtre une admirable conception du mariage, bien supérieure à celle qu'il avait exprimée dans les Corinthiens. L'homme et la femme forment une unité organique indissoluble. L'un n'arrive point sans l'autre à la plénitude de son existence. Si l'homme est le chef de la femme (κεφαλὴ τῆς γυναικός), la femme, de son côté, est appelée le *corps* de l'homme (σώματα τῶν ἀνδρῶν, V, 28), dans le même sens que l'Église est le corps de Christ. Ainsi, l'un appartient à l'autre, l'un se retrouve dans l'autre, et le lien de cette unité vivante, c'est l'amour (V, 28).

On peut admirer maintenant avec quelle énergie et quelle fermeté de logique Paul a chassé de sa conception chrétienne le dualisme gnostique, qui menaçait de corrompre le christianisme depuis son principe dogmatique jusqu'à sa morale, et maintenir jusqu'au bout la sévère unité de la pensée chré-

tienne. De cette conception paulinienne, en effet, découle une morale qui est le vrai contre pied de la morale gnostique. On n'a pas toujours bien saisi cette profonde liaison de la partie parénétique de nos deux épîtres avec la partie dogmatique. L'apôtre insiste uniquement sur les devoirs naturels et ordinaires de l'homme: ceux du mariage, de l'éducation des enfants, du maître envers son esclave, de l'esclave envers son maître, en un mot, d'une façon générale, les devoirs sociaux et domestiques. D'un autre côté, il s'élève avec vigueur contre la morale dualiste des faux docteurs de Colosses, qui aboutissait à un ascétisme infécond. Rien n'était plus important, dès les premiers jours, que de prémunir l'Église contre cette tendance funeste, et l'empêcher de verser dans cette vieille ornière. C'est dans le cercle même des devoirs ordinaires que doit se manifester toute la vertu sanctifiante du principe évangélique. La morale chrétienne n'en crée pas, elle n'en impose pas d'autres que ceux qui naissent des rapports naturels des hommes entre eux ; c'est à transformer ces rapports, à les purifier, à les ramener à leur idéal, qu'elle vise et qu'elle travaille. Le devoir naturel rempli par la vertu de Christ, voilà le devoir essentiellement religieux. L'Église ne sera point une société particulière, mais la société humaine régénérée par l'esprit du Sauveur, une nouvelle *humanité*. Paul prêche uniquement la pureté du cœur, de la conduite et des paroles, il sanctifie le mariage, en lui donnant pour type l'union de Christ et de l'Église; l'éducation, en la mettant sous la surveillance de Dieu; il abaisse le maître au niveau de l'esclave, par la charité; il élève l'esclave au niveau du maître, en faisant appel à sa conscience. Il ouvre enfin à l'humanité chrétienne toutes les voies du progrès. «Au reste, mes frères, écrit-il aux Philippiens peu de temps après nos deux lettres, que toutes les choses vraies, toutes les choses pures, toutes

les choses justes, saines, aimables, de bon renom, soient le sujet de vos pensées; recherchez toute vertu et toute louange » (Ph. IV, 8) !

CHAPITRE III.

L'épître aux Philippiens.

La dogmatique de Paul finissait par se résoudre et s'absorber en une haute christologie. Cette christologie, à son tour, arrive à son expression dernière et trouve son couronnement dans le fameux passage Phil. II, 6-11, texte qui peut être considéré comme la clef de voûte de tout l'édifice théologique élevé par l'apôtre. Mais, avant de l'aborder, il est absolument nécessaire de dire un mot de l'épître qui le renferme.

Écrite du prétoire de Rome (I, 13), cette dernière lettre clôt la vie historique de Paul racontée dans le livre des Actes. Si, par un appel à César, l'apôtre croyait abréger cette longue captivité préventive, il avait vu ses espérances amèrement trompées. On ne s'était guère plus préoccupé de lui à Rome qu'à Césarée. Il dut reprendre patiemment, dans les chaînes, l'œuvre de son apostolat. Son ardente parole gagna bien des âmes parmi cette population militaire du prétoire, et jusque parmi les membres de la maison de Néron. Mais son courage, son exemple, en donnant une impulsion nouvelle à toute l'œuvre missionnaire, provoquaient en même temps, dans le sein de l'église, une séparation plus tranchée et une opposition plus violente, entre les amis de son évangile et le parti judaïsant. Vaincu en Grèce, le vieil esprit juif semblait trouver dans les habitudes et le génie de la race romaine un sol plus favorable où il devait s'enraciner profondément et bientôt refleurir.

Paul a donc traversé de douloureuses épreuves et soutenu

de pénibles combats. Bien des chrétiens, qui auraient dû le consoler, l'ont méconnu et renié. Il a souffert d'un long isolement et peut-être de dénonciations fraternelles. Cependant, à l'heure où il écrit sa lettre aux Philippiens, une éclaircie semble se faire dans le ciel de sa vie, sombre depuis si longtemps. Timothée est auprès de lui. Épaphrodite est venu lui apporter le témoignage si doux à son cœur de l'affection constante de ses enfants spirituels de Macédoine. Il entrevoit enfin, à son procès, une issue prochaine. Il l'attend, non sans émotion, mais dans la résignation la plus parfaite. Ses craintes mêmes ne parviennent point à troubler ou à comprimer la joie qui déborde de son cœur ému. Ces longs ennuis de la prison, mortels aux faibles âmes, n'ont pas plus abattu le vieux héros que les luttes et les orages de la vie publique. A ce moment critique, il se relève toujours invaincu, toujours ardent. Écoutez-le s'écrier, avec cet accent de triomphe qu'il retrouve toujours quand il s'agit de la cause de Christ: «Et maintenant, quoi qu'il arrive, Christ sera toujours glorifié dans ma chair, soit par ma vie, soit par ma mort» (I, 20)!

Il ne faut chercher dans cette courte lettre ni discussion, ni préoccupation dogmatiques. Si l'apôtre fait parfois allusion à l'agitation judaïsante, soit à Rome, soit à Philippes (I, 17; III, 2, 18), ce n'est qu'en passant et sous la forme d'un avertissement pastoral. De même, le passage christologique (II, 6-11) fait partie intégrante d'une exhortation toute pratique au renoncement à soi-même et au dévouement. Ni l'un ni l'autre de ces points ne peut donc être regardé comme indiquant le but, ou faisant l'objet direct de l'épître. Il faut ou renoncer à y découvrir une intention quelconque, ou accepter simplement celle que l'auteur lui-même révèle. Paul veut remercier les Philippiens de leur généreuse offrande, leur donner de ses nouvelles, et leur faire espérer son prochain re-

tour (II, 24). C'est une lettre tout intime et familière, dans laquelle il éprouve une grande joie à épancher le trop plein de son cœur. Il leur parle d'eux et de lui, et ces deux sujets, alternant dans tout le cours de l'épître, finissent par se mêler et se confondre (I, 1-12 et I, 12-26 ; — I, 27, II, 16 et 17-30 ; — III et IV). Voilà tout le plan et tout l'ordre de cette épître. Ainsi s'expliquent ces brusques transitions, ces changements de ton imprévus, qui ont fait supposer à certains critiques que nous avions ici deux ou même trois lettres de Paul réunies en une seule.

On oublie que Paul était homme et apôtre avant d'être théologien, et l'on arrive à s'étonner de ne pas le voir mettre dans une lettre si familière l'ordre méthodique d'un traité. Mais il suffit de relire ces quelques pages d'une manière suivie, pour y saisir, à défaut de l'unité logique qu'il n'y faut point chercher, une profonde unité d'inspiration et de dispositions morales. La logique des sentiments est autre que celle des idées ; c'est le cœur qui la perçoit. Or ici les sentiments s'appellent et se répondent de la manière la plus harmonieuse et la plus naturelle. Ces lignes ont coulé d'un seul jet. Ajoutons qu'elles manifestent bien moins les pensées théologiques de l'apôtre, que les sentiments de son âme et la maturité de sa vie religieuse. C'est une richesse d'expériences chrétiennes, une plénitude de foi, une délicatesse et une force d'affection, qui rappellent les meilleurs chapitres de la seconde lettre aux Corinthiens. C'est la même vie intérieure débordante ; seulement les longues épreuves et les longues méditations l'ont *approfondie*, calmée et mûrie. La parole de l'apôtre retrouve bien parfois ses anciens et sévères accents (III, 2). Cependant il y a en elle plus de résignation et de douceur (IV, 18). Se préparant également à vivre ou à mourir, selon qu'il plaira à Dieu, son âme est tout ensemble moins passionnée et plus tendre, moins jalouse et plus déta-

chée. Elle nous remue moins et nous touche davantage. Elle trahit je ne sais quelle mélancolie. Elle se couronne déjà de l'auréole du martyre et d'un reflet d'immortalité.

Malgré ce caractère pratique, notre épître ne nous en élève pas moins sur les hautes et lumineuses cimes du spiritualisme chrétien, que la pensée de l'apôtre avait fini par atteindre et où elle s'est reposée. Ce spiritualisme est surtout frappant dans les doctrines eschatologiques. Paul a toujours attendu et attend encore le grand jour du Seigneur (ἡμέρα χριστοῦ, I, 10). La résurrection des morts lui paraît toujours le but suprême du développement de l'humanité nouvelle sur la terre (III, 11). Le retour de Jésus, venant transformer ce corps d'humiliation à l'image de son corps glorifié, demeure l'objet de son espérance. Mais il n'y a plus aucune fièvre, aucune impatience, aucune angoisse dans cette glorieuse attente. C'est avec une foi absolument désintéressée et soumise, que Paul contemple et suit dans l'histoire la volonté lente, mais toujours progressive du Père. Il renonce absolument à interroger un avenir dont Dieu seul a le secret. Il s'élève par ce renoncement même à la hauteur sereine de la conception de Jésus : la transformation intérieure et progressive de l'humanité entière, sous l'action continue et organique du ferment de l'Évangile. Qu'on ne dise point que cette attente spiritualisée de la consommation du Royaume est encore un reste de superstition juive. Elle tient à l'essence même de la foi chrétienne ; elle a été la foi de Jésus ; elle restera celle de son Église. L'Évangile, en effet, n'a point seulement pour but le salut individuel de l'âme après la mort, il a aussi, et surtout il a eu, dès les premiers jours, dans la pensée même de son fondateur, une portée sociale et universelle. Il est entré dans l'histoire de l'humanité, comme le facteur décisif de ses destinées. Si cette histoire est un drame, c'est Christ qui en tient et qui en prépare le

dénouement, et ce dénouement sera le jour de Christ, c'est-à-dire la glorification suprême de sa personne et de son œuvre. Telle est la conclusion inévitable de toute philosophie chrétienne de l'histoire. Si cette conception de la destinée du genre humain est fausse, si l'Évangile de Christ n'est pas le dernier mot de toutes nos agitations, il est clair que le salut n'est point en lui. En cessant d'être le Sauveur du monde, Jésus cesse en même temps d'être un Sauveur individuel.

C'est ce côté social qui a fait la force et la grandeur du messianisme juif. Il y avait là un élément de vérité profonde que Paul, après Jésus, a dégagé et retenu. La philosophie de l'histoire qui en est sortie et que l'apôtre a peu à peu largement esquissée, est le plus beau titre de gloire de sa pensée. Il a laissé tomber tout ce qu'avait d'étroit, de national, de matériel, de grossièrement surnaturel, la conception juive. Il a écarté les calculs ingénieux, les signes des temps, les visions fantastiques. Il s'est appliqué courageusemené à la tâche pratique de tous les jours, ouvrant la voie au progrès, y marchant lui-même sans découragement, comme sans impatience, oubliant ce qui est déjà fait, pour ne songer qu'à ce qui reste à faire (ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, III, 14).

Mais si les espérances à courte échéance du messianisme vulgaire se sont évanouies, de plus nobles, de plus intimes ont jailli de la conscience chrétienne. Paul se sentait trop bien uni à Christ, pour accepter jamais l'idée d'être séparé de lui. «Dans la vie, dans la mort, avait-il écrit dans l'épître aux Romains, nous sommes au Seigneur» (ἐάν τε ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν), et ailleurs: «Je suis assuré que ni la *mort*, ni la *vie*, que rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, notre Seigneur» (Rom. XIV, 8; VIII, 38)! Depuis longtemps Paul vivait en présence de la

mort, et, dans la mort elle-même, il avait appris à retrouver son Sauveur et sa vie. *La mort avait été absorbée par la vie.* Ce triomphe spirituel sur la mort, que nous avons déjà noté dans la seconde lettre aux Corinthiens, apparaît consommé dans notre épître aux Philippiens. Continuer cette existence ou la quitter sont des accidents extérieurs qui n'affectent guère l'apôtre, qui laissent également intacte, également ininterrompue sa communion avec Christ. «Pour moi, vivre c'est Christ, et mourir m'est un gain!» La mort elle-même lui paraît désirable; car sa foi ne peut voir dans cette dernière crise qu'un renouvellement de son être, un progrès décisif qui le rapproche encore plus du Seigneur Jésus. «Je suis pressé des deux côtés, j'aurais le désir de déloger pour être avec Christ, ce qui me serait beaucoup meilleur.» On conçoit l'indépendance absolue que cette foi donne à son âme. «Je sais être content de ce que j'ai. J'ai appris à être dans la gêne et à être dans l'abondance. Je suis initié à toute condition. Je sais endurer la faim, et goûter le rassasiement, supporter la richesse et jouir de la pauvreté. Je puis tout par Christ qui me fortifie» (IV, 12)! Au moment où Paul arrivait au terme de sa vie, le fruit de sa foi était mûr.

C'est en ne perdant point de vue ce caractère pratique de l'épître aux Philippiens, cette absence complète de prétention dogmatique, que l'on peut arriver à une juste appréciation du passage II, 6-11 qu'il nous reste à examiner. Paul, en effet, ne parle ici de Jésus que pour montrer dans sa conduite le type idéal que le chrétien doit s'efforcer d'imiter et de reproduire. La loi du développement moral est d'arriver à la gloire par la croix. Ce lien organique entre les souffrances librement acceptées, le sacrifice joyeusement accompli et la récompense divine de la gloire future, est le trait distinctif de la conception que Paul s'est toujours faite de la vie chrétienne en général (2 Cor. I, 5-7; IV, 11-17;

Rom. VI, 5 et XIV, 9). En devenant transcendante, la christologie paulinienne n'a point perdu le caractère éthique qui était son caractère primitif. La croix reste toujours le centre de gravité de toute cette construction. Nous ne sommes donc point ici en présence d'une abstraction métaphysique, se réalisant par un *processus* logique et nécessaire; nous sommes en face d'un être moral dont la tête nous dépasse sans doute, mais dont les pieds posent sur le même sol et qui a réalisé librement sa destinée comme nous devons réaliser la nôtre. C'est à ce point de vue essentiellement éthique qu'il faut rester pour saisir la vraie pensée de Paul.

Je ne sais, après cela, s'il est vraiment nécessaire de réfuter l'interprétation que Baur en a donnée. Notre auteur, d'après lui, aurait calqué cette admirable histoire de Jésus sur celle d'un éon du gnosticisme valentinien, lequel, voulant se faire l'égal du Dieu suprême, tombe par une chute méritée du πλήρωμα dans un état inférieur, dans le κένωμα, et se relève ensuite par degrés et par une longue expiation jusqu'au degré suprême. Il y a un abîme entre ces deux conceptions. Elles appartiennent à deux mondes qui n'ont rien de commun, et je cherche vainement le moindre lien entre elles. Baur invoque certaines expressions de notre passage qui semblent favoriser le docétisme. Mais l'idée du docétisme, comme le fait très-bien remarquer M. Reuss, n'est ni dans le terme de μορφή, puisqu'il est employé pour désigner la substance divine, ni dans celui de ὁμοίωμα que l'on trouve Rom. VIII, 3, cf. I, 23, ni dans ceux de σχῆμα et de εὑρεθῆναι qui marquent toujours une réalité objective (cf. 1 Cor. VII, 31; 1 Cor. IV, 2; 2 Cor. V, 3; Gal. II, 17). Mais il y a plus. Une explication de notre texte dans le sens du docétisme irait directement à l'encontre de l'intention expresse de l'auteur. Comment fonderait-il la gloire du Christ sur une humiliation, une obéissance, une mort, qui ne

seraient qu'apparentes? Ce n'est point à un être céleste, mais au Christ historique, que songe l'apôtre; c'est sa vie terrestre qu'il résume admirablement dans la notion du renoncement et de l'obéissance[1].

Quant à l'idée elle-même de la κένωσις, il n'est pas besoin d'aller la chercher dans la gnose valentinienne. Elle était depuis longtemps en germe dans l'esprit de l'apôtre. C'était la conclusion à laquelle il devait nécessairement aboutir, et où venaient se concilier le point de vue historique dans lequel il maintenait énergiquement l'humanité essentielle de Jésus, et le point de vue métaphysique qui l'amenait à affirmer son origine et sa condition divines. Le passage des Philippiens est la synthèse de la christologie des grandes épîtres et de la christologie des Colossiens.

Il était dans la logique de la pensée de Paul, en effet, de se représenter l'état terrestre de Jésus-Christ comme un état d'abaissement volontaire, et de résumer toute sa vie dans la notion de sacrifice (Gal. IV, 4; Rom. VIII, 32). Il faut surtout rappeler le passage 2 Cor. VIII, 9 : δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν. On a souvent méconnu l'exacte portée de ce dernier texte. Sans doute, le mot ἐπτώχευσεν n'est pas l'exact équivalent de ἐκένωσεν ἑαυτόν. Le verbe πτωχεύειν signifie bien vivre pauvre, *paupertatem gerere;* mais l'aoriste indique ici très-certainement le moment où cet état a commencé, où Christ est devenu pauvre[2]. Tout exégète impartial sera forcé de reconnaître qu'au fond de ce passage, il y a bien l'idée

[1] Voy. de Wette, *Exegetisches Handbuch,* 2te Auflage, à ce passage des Phil.

[2] Les verbes neutres en ευω, υω, εω, etc., expriment, au présent, un état, et à l'aoriste, un devenir, c'est-à-dire le moment où l'état commence. Ainsi, βασιλεύω signifie je règne, et ἐβασίλευσα, je devins roi; πιστεύω, signifie j'ai la foi, et ἐπίστευσα, je suis devenu croyant. De même, ἔζησεν, Rom. XIV, 9, signifie: il est devenu vivant. Voy. Holsten, *Paulus und Petrus,* p. 437.

de renoncement et de dépouillement, qui seule d'ailleurs fait le nerf du raisonnement de l'apôtre dans le contexte. Dès lors, le passage de l'épître aux Philippiens n'est plus que le développement naturel de l'idée indiquée ici-même.

Après avoir ainsi remis notre texte sous son vrai jour, et l'avoir rattaché à ses vraies origines historiques, il ne sera pas difficile d'en expliquer le contenu. Le sujet de toute la phrase est le Christ historique, s'élevant à la gloire par l'abaissement. Mais pour que cet abaissement ait lieu, pour qu'il y ait place même au renoncement, il faut bien que le Christ soit déjà, en lui-même et par sa nature, d'une condition supérieure. Cette condition originelle, l'apôtre l'indique par ces mots: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, qui sont la désignation métaphysique la plus élevée que Paul ait donnée de la personne de Christ. Ils expriment une parenté substantielle avec Dieu, parenté que les expressions de εἰκὼν καὶ δόξα τοῦ θεοῦ (2 Cor. IV, 4), que l'on en rapproche quelquefois, ne renfermaient pas. Paul a dit de l'homme en son état présent qu'il est l'*image* et la *gloire* de Dieu (1 Cor. XI, 7); il n'aurait jamais dit de nous, comme de Christ, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντες. Mais, d'un autre côté, cette expression μορφὴ θεοῦ ne signifie pas la divinité absolue; au-dessus d'elle, il y a encore ce que Paul appelle l'égalité avec Dieu, εἶναι ἴσα θεῷ, position supérieure que Christ aurait pu songer à ravir, mais qu'il n'a point usurpée. Christ est de nature divine. Mais il y a cette différence entre lui et Dieu même, que ce qu'il sera à la fin, il doit le devenir; et il le devient *réellement* par le libre développement de sa vie morale. Ainsi l'état définitif auquel Christ parvient et que l'apôtre caractérise au verset 10, n'est pas simplement le retour au point de départ, à l'état primitif indiqué au verset 6. Entre ces deux termes, il y a eu, pour Christ lui-même, un progrès, un développement sérieux de son être. D'un autre côté,

Christ, pas plus que nous, ne peut sortir de lui-même et des limites de sa nature. Son développement n'a fait que manifester ce qui, en principe, était en lui ; et le point d'arrivée qui est l'*état divin*, suppose au point de départ une nature, une *vertu* divine. Ces deux termes du développement se rapportent l'un à l'autre, à peu près comme la *puissance* à l'*acte*. Christ était dès l'origine *en puissance* ce qu'à la fin il devint *en réalité*. Ainsi l'enfant étant, par sa nature même, ἐν μορφῇ ἀνθρώπου, arrive à réaliser, au terme de sa carrière, la pleine humanité. La μορφὴ θεοῦ indique donc la forme générale de l'être de Christ, mais, si je puis m'exprimer ainsi, une forme vide qui doit être remplie, c'est-à-dire spirituellement réalisée. C'était, en lui, la *capacité* de recevoir et de contenir toute la plénitude divine (πλήρωμα θεότητος).

Ce développement de la personne de Christ s'est fait par une série de moments divers, de degrés successifs, que l'apôtre note et analyse dans notre texte. Le premier, tout négatif, est de n'avoir pas cherché par égoïsme et par orgueil à se poser en égal de Dieu, à usurper de prime abord l'égalité divine (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). Il a résisté à cette tentation première d'agrandir son être et de s'élever par un acte violent d'égoïsme, que Paul appelle un *acte ravisseur*. Peut-être ce mot fait-il allusion à Gen. III, 5 et à Matth. IV, 3. — Le second moment, essentiellement positif au contraire, est marqué par ces mots ἐκένωσεν ἑαυτόν, qu'on traduit bien sans exagération par : *il s'est anéanti lui-même*. Il ne faut point se représenter ici le *logos* johannique ayant déjà dans le sein du Père son existence complète et sa gloire divine, sacrifiant sa substance, se détruisant lui-même, pour renaître et se développer. Il y a dans l'idée d'un être qui se transforme et se métamorphose de la sorte, quelque chose que l'esprit se refuse à penser, et qui dépasse la sphère de la vie morale où Paul se maintient constamment. La

préexistence qu'il attribue à Christ est une existence intra-divine et virtuelle. Christ, qui était par son mode d'être (*genere essendi*) de nature divine, renonce à la forme divine de son essence et anéantit sa volonté personnelle devant la volonté du Père. En un seul mot, il se sacrifie. Cet anéantissement n'est donc pas une *transubstantiation métaphysique* impossible à penser, mais un *acte moral*, analogue à celui que chaque être spirituel est appelé à accomplir pour se réaliser lui-même et répondre à sa destination. Les mots ἐκένωσεν ἑαυτόν se trouvent expliqués dans les trois participes qui suivent avec une gradation bien marquée: μορφὴν δούλου λαβών, Christ qui était, de nature, ἐν μορφῇ κυρίου, a pris la μορφὴν δούλου pour se développer en cette condition inférieure; il a sacrifié sa dignité; il a été semblable aux hommes, et enfin a été trouvé comme un simple homme; ces deux derniers membres de phrase: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενομένος, εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ne sont que l'explication, la réalisation objective de la μορφὴ δούλου. — Le troisième moment, renchérissant sur les deux autres, est l'*obéissance* (γενομένος ὑπήκοος), obéissance qui a trouvé son terme et sa consommation dans la mort sur la croix. Ce développement n'est donc qu'un abaissement toujours plus profond. Mais, — et c'est ici qu'éclate la grande loi de la vie morale, — cet abaissement est en même temps une élévation. En se reniant lui-même, le Christ réalise incessamment toutes les virtualités de son être. Après chaque sacrifice, il se retrouve plus riche et plus grand; et, quand il atteint le dernier degré de l'humiliation, quand il meurt sur la croix, il touche en même temps au plus haut sommet de sa gloire. Ainsi Jésus arrive à réaliser sa destination primitive, et parvient enfin à un état de pleine et réelle divinité. Il possède maintenant comme un bien légitime, ce dont il n'a pas voulu s'emparer par un acte ravisseur. «C'est pourquoi, dit Paul en son ad-

mirable langage, Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre, sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. »

Tel est le point suprême où s'est arrêtée la pensée de Paul. Elle n'avait sans doute qu'à faire un pas de plus pour arriver à l'idée du λόγος. Cette idée ne peut lui avoir été inconnue. S'il n'a jamais donné ce nom à son Maître, c'est très-certainement par une volonté bien arrêtée. Il ne faut pas s'en étonner. Sa conception christologique est radicalement différente de celle du quatrième évangile, qui est une christologie construite du point de vue de Dieu. Cela nous explique pourquoi le *verbe devenu chair* de saint Jean ne parvient jamais à être pleinement et simplement homme. La christologie de Paul, au contraire, est construite du point de vue de l'homme. Elle a ses racines dans l'anthropologie et garde quelque chose de ce caractère essentiellement humain jusque dans sa forme métaphysique. Voilà pourquoi, sans doute, le Christ de Paul n'arrive jamais à être simplement et purement Dieu. Dans sa divinité définitive, il garde toujours les traits de l'humanité glorifiée.

CHAPITRE IV.

Les trois épîtres pastorales.

Nous n'avons plus devant nous que les trois épîtres pastorales. Ce sera déjà, pour elles, une circonstance assez fâcheuse, que de rester hors de l'ensemble organique des autres lettres de Paul, et de s'y rapporter, moins comme une partie intégrante, que comme un appendice qui n'ajoute rien d'essentiel aux résultats déjà obtenus.

Il est impossible, en effet, de parler ici d'un nouveau progrès du paulinisme. Sans doute, il s'y présente à nous dans une phase nouvelle; mais il paraît s'être appauvri, au lieu de continuer à s'enrichir. Avec l'épître aux Philippiens s'arrête le *progrès vivant;* avec les lettres pastorales, commence la *tradition conservatrice*. Nous y retrouvons la doctrine de Paul; mais l'âme qui la soutenait et la vivifiait paraît déjà l'avoir quittée. L'assimilation puissante, le jeu fécond de la vie a cessé; le corps, toujours reconnaissable, semble roidi et refroidi; les articulations dialectiques du système ne se font plus sentir. En tout cas, c'est un moment d'arrêt.

Cette observation, qui reste incontestable en toute hypothèse, n'a pas la prétention de trancher le problème critique soulevé par l'origine de nos trois lettres. Elles offrent une série d'énigmes que le manque absolu de renseignements historiques sur les derniers temps de la vie de l'apôtre, empêchera longtemps encore de résoudre. Malgré les affirmations de certains critiques, qui ne savent douter de rien, le problème reste encore entier[1].

[1] Une certaine critique croyait s'être débarrassée des trois pastorales, et en avoir fini avec elles, par une négation pure et simple de leur authenticité. Le problême lui paraissait si bien résolu, que le poser de nouveau, c'était simplement faire preuve à ses yeux d'incapacité scientifique. Cependant on dirait que des scrupules lui reviennent et la tourmentent aujourd'hui. Elle cherche s'il n'y aurait pas dans ces lettres quelque fragment authentique. Ainsi, M. Hausrath, tout en niant avec énergie l'origine paulinienne des trois pastorales, a découvert et indiqué dans 2 Tim. un billet authentique de Paul, comprenant 2 Tim. I, 1-2, 16-18, et IV, 9-21, en tout 15 versets. Mais la perspicacité de M. Hausrath devait bientôt être dépassée par celle de M. Max Krenkel, le dernier biographe de Paul. M. Max Krenkel, après avoir rappelé deux essais analogues de Weisse et de Lipsius, a découvert dans nos pastorales quatre billets ou fragments de billets qui, sûrement, viennent de Paul. Ce sont : 1° Tite III, 12-13, 2 versets ; 2° 2 Tim. IV, 19-21, 3 versets que M. Krenkel sait fort bien avoir été écrits par Paul,

Nous avouerons humblement qu'une longue étude contradictoire nous laisse dans une entière indécision. Les défenseurs de nos épîtres arrivent bien à nous faire douter de leur caractère apocryphe, mais sans nous convaincre de leur authenticité. Les adversaires nous font aisément douter de leur authenticité, mais sans réussir à nous faire comprendre leur origine postérieure. Nous ne voulons pas entrer ici dans cette discussion, mais il est un point qui, pour nous, a été mis hors de doute et que nous devons établir : c'est que nos trois lettres sont postérieures à toutes les autres, et tombent hors du cadre de la vie de Paul tel que nous le donne le livre des Actes. Si elles sont authentiques, elles appartiennent à une dernière période de sa vie totalement inconnue.

Notons d'abord un fait préliminaire d'une importance décisive, mis en pleine évidence par les études de de Wette et de Baur, savoir la parenté intime, la similitude parfaite de ces trois épîtres entre elles. Cette similitude, non-seulement oblige de les admettre toutes trois comme authentiques ou de les

de Tyr ou de Jérusalem ; 3° 2 Tim. IV, 9-18, 9 versets écrits de Césarée à Timothée ou à Aristarque ; 4° 2 Tim. I, 16-18, 2 versets écrits de Rome. Ce n'est pas tout ; outre ces 4 morceaux, notre critique en soupçonne encore deux autres qui pourraient bien venir de Paul, savoir : 1 Tim. I, 20, 1 verset, et 2 Tim. I, 15 avec II, 17, 2 versets. Cependant il est ici moins affirmatif, il recommence à douter. On ne sait vraiment trop pourquoi. Un si habile homme, qui arrive à savoir de si merveilleuses choses, ne devrait pas être embarrassé pour si peu.

Voy. Hausrath, *Der Apostel Paulus*, p. 2. — Krenkel, *Paulus, der Apostel der Heiden*, p. 208-211.

Ces excentricités de la critique *rassise*, comme elle aime à se nommer (*besonnene*), prouvent qu'il y a bien dans nos lettres quelques arguments assez sérieux en faveur de leur origine paulinienne, et, en tout cas, des traits historiques frappants de réalité, que la critique négative ne parvient ni à écarter ni à s'expliquer. M. Renan, qui repousse très-nettement l'authenticité des trois épîtres, n'est pas non plus éloigné d'y reconnaître des fragments originaux et précieux. *Saint Paul*, introd. p. XLIX.

repousser comme apocryphes, mais empêche absolument de les séparer pour les disséminer dans la vie de Paul. Tout est semblable, pour ne pas dire identique, dans ces lettres : le style, le fond des idées, les hérésies combattues, la situation ecclésiastique supposée, les conseils pratiques formulés. On dirait même parfois qu'elles se répètent et se copient l'une l'autre (1 Tim. I, 4 ; IV, 7 ; 2 Tim. II, 23 ; cf. Tite III, 9 ; I, 14. — 1 Tim. III, 2 ; cf. Tite I, 7. — 1 Tim. IV, 1 et suiv. ; cf. 2 Tim. III, 1. — 1 Tim. II, 7 ; cf. 2 Tim. I, 11). Enfin, à côté de cette ressemblance mutuelle, il faut encore noter qu'elles se distinguent également des autres épîtres par un même caractère doctrinal et les mêmes différences essentielles.

Ce fait incontestable et incontesté condamne, immédiatement et sans appel, toute hypothèse qui mettrait entre les trois lettres en question un intervalle de quatre à cinq ans, ou qui placerait entre elles quelqu'une des autres épîtres de Paul. Pour expliquer cette similitude originelle, il n'y a, en effet, qu'une hypothèse suffisante, c'est de dire qu'elles ont été écrites en un espace de temps assez court et longtemps après toutes les autres, à une époque où les circonstances qui entouraient l'apôtre étaient changées, et où peut-être le poids de l'âge et des longues épreuves se faisait sentir à son génie. Les épîtres pastorales semblent bien trahir en effet, çà et là, une sorte de lassitude et d'affaissement.

De toutes les tentatives faites pour trouver à nos épîtres une place acceptable dans le cadre historique de la vie de Paul, la plus ingénieuse est, sans contredit, l'hypothèse de M. Reuss[1]. En supposant un voyage circulaire que l'apôtre aurait fait, durant les trois années de son séjour à Éphèse, en Crète, à Corinthe, en Macédoine, en Épire, ce théologien

[1] Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, § 87-92.

a créé un anneau assez naturel pour rattacher à cette période de la vie de Paul l'épître à Tite et la première à Timothée. La deuxième aurait été écrite plus tard, de Rome, avant l'épître aux Philippiens. Ainsi, deux de nos épîtres pastorales devraient être placées entre l'épître aux Galates et la première épître aux Corinthiens. Or, c'est là ce qui est absolument inadmissible, ce que même notre esprit se refuse à comprendre. « Quoi ! répéterons-nous avec M. Renan, ce serait au lendemain de l'épître aux Galates et à la veille des épîtres aux Corinthiens que Paul aurait écrit cette molle amplification ? Il aurait quitté son style habituel en sortant d'Éphèse, il l'aurait retrouvé en y rentrant, pour écrire les lettres aux Corinthiens, sauf, quelques années après, à reprendre le style de ce prétendu voyage, pour écrire une seconde fois à Timothée[1] ? » Quatre ans au moins sépareraient cette seconde lettre à Timothée des deux autres ; et, ce qui pèse encore plus que le nombre des années, l'apôtre aurait écrit dans l'intervalle les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon. Admettra-t-on qu'à cette distance, écrivant à un ami, Paul aille faire des emprunts à quelques vieux billets ? Cela ne se peut même penser.

Cette objection littéraire est encore la moins grave. La nature des hérésies combattues et la situation ecclésiastique supposée par ces lettres, constituent des objections autrement décisives.

On peut discuter encore sur la nature des hérétiques auxquels les épîtres pastorales font allusion. Mais, il est absolument certain que ces hérétiques ne sont pas les docteurs judaïsants de Galatie et de Corinthe, et ne leur ressemblent en aucune façon. Il y aurait plutôt un lien de parenté entre eux et les faux docteurs de Colosses. C'est le

[1] Renan, *Saint-Paul*, introd. p. XXXI.

même ascétisme arbitraire, reposant sur le même dualisme de principes (1 Tim. IV, 1-5), et accompagné de spéculations bizarres, sans raison comme sans utilité. Leurs doctrines dualistes ne peuvent être que celles d'une gnose beaucoup plus développée et plus dangereuse que dans les épîtres aux Éphésiens ou aux Colossiens. Dans ces dernières, elles n'apparaissent qu'à l'état de tendance; ici elles ont déjà pris un corps, elles se formulent, se distinguent nettement de l'enseignement évangélique et s'opposent ouvertement à lui. Si l'on veut maintenant séparer nos trois lettres et mettre entre elles un intervalle de quatre ou cinq ans, il faudra logiquement admettre que ces hérésies existaient avant la composition des épîtres aux Corinthiens et menaçaient, à cette époque, l'existence de l'Église. Mais comprend-on ce danger à Éphèse, après un an de séjour de Paul dans cette ville, et alors que la communauté chrétienne essayait de se fonder? D'un autre côté, comment n'en trouvons-nous aucune trace dans les deux épîtres aux Corinthiens ou dans l'épître aux Romains? De plus, si deux des Pastorales sont contemporaines des Galates et des Corinthiens, d'où vient qu'elles ne portent aucune trace de la lutte ardente contre les judaïsants, qui a très-certainement absorbé, à cette époque, la pensée et la vie de l'apôtre? Nos épîtres ne peuvent être que postérieures au discours de Milet. A les placer avant, il y a impossibilité morale absolue. Il est un point où cette impossibilité morale devient en quelque sorte matérielle; je veux parler de l'hérésie d'Hyménée, d'Alexandre et de Philète, contre laquelle s'élèvent également les deux épîtres à Timothée (1 Tim. I, 20; cf. 2 Tim. II, 17). Il suffit de comparer ces deux passages pour bien sentir que les lettres n'ont pu être séparées par un long intervalle. On dirait même que le passage de la seconde est antérieur à celui de la première. Hyménée,

excommunié dans celle-ci, semble ne l'être pas encore dans celle-là.

La situation ecclésiastique générale que supposent nos trois lettres ne peut être venue qu'assez tard. Un an après les premières prédications de Paul à Éphèse, on ne comprend ni le développement que ces hérésies ont déjà pris, ni les désordres moraux que signale l'apôtre, ni ses conseils touchant les veuves, les évêques, les diacres, ni, en un mot, le code ecclésiastique que nous trouvons dans nos épîtres. Si l'on veut bien sentir la différence des temps, que l'on compare le tableau de la vie ecclésiastique de la communauté corinthienne (1 Cor. XII-XIV) avec la situation qui ressort des lettres pastorales. C'est l'âge de la spontanéité tumultueuse faisant place à l'âge de l'administration prudente et réglée.

Sans nous arrêter à discuter plus longtemps les détails particuliers de cette hypothèse, détails qui soulèvent bien d'autres difficultés géographiques et historiques[1], concluons hardiment que les trois épîtres en question appartiennent à une seule période de sa vie et forment un cycle particulier, et un cycle postérieur, dans l'histoire de sa pensée. Ou bien la carrière de Paul ne s'est pas arrêtée au point où s'arrête le livre des Actes, ou bien les lettres pastorales sont inauthentiques. Tel est le dilemme auquel nous aboutissons, et dont je ne crois pas qu'il soit possible de sortir. Ce dilemme malheureusement est en même temps un cercle vicieux dans lequel la critique reste nécessairement enfermée. Tout renseignement historique un peu sûr nous manque sur les derniers temps de la vie de Paul. Si nos épîtres ont besoin de cette période inconnue et d'une seconde captivité pour

[1] En particulier le passage 1 Tim. I, 3 reste la pierre d'achoppement de toutes les hypothèses qui intercalent la lettre à Tite et la 1re à Timothée dans le prétendu voyage circulaire de Paul.

établir leur origine apostolique, d'un autre côté l'hypothèse d'une seconde captivité ne trouve guère d'appui sérieux que dans ces trois lettres pastorales[1].

Il suffit à notre dessein d'avoir prouvé que ces trois épîtres représentent bien la dernière phase du paulinisme. Nous pouvons laisser indécise la question de savoir si cette dernière transformation s'est faite du vivant de l'apôtre lui-même, ou seulement après sa mort. De quelque façon qu'on la tranche, on ne pourra nier que ces lettres n'appartiennent à l'histoire de la pensée paulinienne. Elles ne sont ni par le fond, ni par la forme, indignes du grand apôtre[2]. L'idée du ministère évangélique qu'elles développent est bien celle de Paul. Nous y retrouvons çà et là le mysticisme profond des lettres antérieures (2 Tim. I, 9, 10; II, 9-11). L'argumentation dialectique des Galates et des Romains a disparu, mais la doctrine fondamentale de ces épîtres y est exprimée avec toute son énergie et toute sa profondeur (Tit. III, 5-7). Il est donc légitime et même obligatoire d'essayer de mettre en lumière, avant de finir, la caractère dogmatique de ces trois lettres.

Un très-grave embarras, dans l'hypothèse de leur inauthenticité, c'est de définir l'intention et le but dogmatiques que l'auteur aurait poursuivis en les supposant. Ce qui nous frappe avant tout, dans ces lettres, c'est leur tendance pratique. On peut assez facilement, à ce point de vue, les rattacher aux autres épîtres de Paul, et expliquer leur physionomie spéciale. L'épître aux Philippiens est la preuve

[1] Néanmoins, l'idée d'un voyage de l'apôtre en Asie et d'une seconde captivité à Rome, à titre de simple hypothèse, nous paraît être la supposition qui lève encore le mieux les difficultés du problème, sans pourtant les aplanir absolument.

[2] Voy. l'excellente apologie qu'en a faite M. Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, § 88-92.

de la tournure pratique que prenait la pensée de Paul dans les dernières années de sa vie, de la simplification et de la *condensation* qui s'opérait par cela même dans ses idées. L'appareil dialectique qui avait servi à les formuler et à les défendre, tendait à disparaître; et les résultats obtenus se résumaient dans de brèves et simples affirmations. De même, le caractère conservateur de nos épîtres peut très-bien être rattaché à un élément traditionnel qui n'est absent d'aucune des lettres antérieures, et qui a été, dans toutes les époques, un élément essentiel de la pensée de l'apôtre (1 Cor. XV, 1-11; 2 Thess. II, 15; Éph. IV, 3; Phil. III, 1; Col. II, 6; Rom. XVI, 17). Il ne faut point se lasser de le redire, parce qu'on ne cesse de l'oublier: Paul était apôtre avant d'être théologien. Le besoin de conserver était chez lui plus impérieux que celui d'innover. Son évangile était, avant tout, un message qu'il avait reçu, qu'il devait transmettre et qu'il devait défendre. Il prêche non-seulement avec autorité, mais d'autorité, et le plus grand malheur qui puisse survenir à ceux qui ont reçu son message, est de ne pas le garder fidèlement ou de le laisser s'altérer (Gal. I, 6-9). Ainsi peut assez bien se concevoir le caractère de nos épîtres. Une seule pensée les résume: *Garde le bon dépôt* (2 Tim. I, 14). Ce bon dépôt qu'il ne faut laisser ni se perdre, ni se corrompre, devient naturellement, par opposition aux erreurs de toutes sortes qui surgissent dans les églises, *la droite voie, la saine doctrine* (λόγος ὑγίης, ὑγιαίνοντες λόγοι). Avec cette idée de l'*orthodoxie* naît tout naturellement la notion corrélative de l'*hérésie*. A côté de cette persévérance dans la foi reçue, l'auteur relève avec non moins de force la nécessité de la pureté dans la vie, et s'étend en exhortations pratiques très-vigoureuses. Mais cela ne se fait pas sans amener une certaine séparation entre le dogme et l'activité pratique, séparation qui ne se rencontrait point dans

les épîtres antérieures. Le christianisme tend évidemment à se résoudre ici en une *doctrine* et en une *morale*. Le lien organique entre la foi et la vie, si intime dans les grandes lettres de Paul, se relâche, s'il n'est déjà rompu. Là est la véritable infériorité de ces dernières épîtres.

Quoi qu'il en soit, l'auteur ne s'arrête point à l'exhortation abstraite de garder fidèlement la tradition reçue. Il marque avec soin les moyens par lesquels peut et doit être conservé ce dépôt, confié d'abord d'une manière générale à l'Église qui en vit et qui en a la garde. L'Église est «la colonne et l'appui de la vérité» (1 Tim. III, 15). Mais cela ne suffirait pas; il est nécessaire de commettre cette charge en des mains particulières; comme Paul a remis lui-même ce bon dépôt à ses disciples, ceux-ci, à leur tour, doivent le confier à des mains sûres. De là, ces conseils répétés sur le choix des évêques, des diacres, et en général des anciens, conseils qui tiennent tant de place dans nos lettres, et se rattachent ainsi directement à l'idée générale qui les domine.

Ainsi s'explique l'allure conservatrice des Pastorales. Elles sont vraiment le *testament apostolique* de Paul, par lequel il lègue à l'Église et à ses successeurs, l'Évangile, le dépôt sacré qu'il a gardé le premier avec une indomptable fidélité.

•

L'apôtre finit comme il a commencé. L'intérêt pratique de l'Église de Christ a été sa première préoccupation ; elle sera aussi sa dernière pensée. Son souci n'a point été de clore et de couronner dignement son système, mais d'achever, avant de mourir, l'œuvre que le Maître lui donnait à faire. Cette grande œuvre est maintenant accomplie. L'héroïque

lutteur peut enfin goûter le repos que, durant sa vie, ni sa volonté, ni sa conscience, ni son esprit, ne connurent jamais. Paul ne fut qu'un disciple. Du commencement à la fin ce fut son rôle comme son ambition. Mais il représente bien à nos yeux le plus héroïque effort fait par l'humanité pour saisir et s'approprier la pensée et la vie divines du Maître. Parmi ses disciples, Jésus n'en a pas eu de plus grand.

LIVRE CINQUIÈME.

Organisme du système théologique de Paul.

Nous avons suivi la marche progressive de la pensée de Paul à travers toutes ses épîtres. Nous l'avons laissée, en quelque sorte, se révéler d'elle-même par ses manifestations successives. Il nous reste enfin à la saisir et à l'exposer dans son ensemble organique. Nous voudrions dessiner les fortes et délicates nervures de cet édifice que nous venons de voir s'élever lentement sous nos yeux.

L'ancienne théologie ne paraît point s'être doutée que la pensée de l'apôtre eût un organisme à elle qu'il fallait respecter comme un élément essentiel de sa vérité même. Les épîtres n'étaient qu'un recueil de *dicta probantia*. Comme les cadres de la dogmatique étaient officiellement dressés, il n'y avait plus qu'à distribuer ces textes sous les diverses rubriques traditionnelles: théologie, christologie, pneumatologie, anthropologie, etc. Avait-on, au bout de cette opération violente, la théologie paulinienne? Nullement. On l'avait écartelée, et il n'en restait plus que des fragments épars et sans vie, *membra disjecta*.

Usteri, dont nous avons déjà signalé l'ouvrage, sentit le premier que, pour avoir la pensée de Paul entière et vivante, il fallait la saisir et la développer dans son organisme propre, en faire sentir la cohérence intérieure et l'unité logique. Il mit donc tous ses soins à rétablir le système paulinien, et son travail est un premier et remarquable essai de saine interprétation historique. Usteri, sans doute, n'oublia point encore assez les idées régnantes de son temps; il a trop vu la pensée de Paul à travers celle de Schleiermacher. Néanmoins son essai a ouvert une voie nouvelle, et amené les esprits à une intelligence plus vraie de cette grande doctrine. Il a divisé le système paulinien en deux parties, qui correspondent à deux périodes historiques : les temps avant le christianisme (χρόνοι τῆς ἀγνοίας) et les temps chrétiens (πλήρωμα τῶν χρόνων). La première période comprend le développement du paganisme et du judaïsme, réunis l'un et l'autre sous la notion dogmatique du *péché*. Le règne du péché et de la mort au sein de l'humanité, les rapports du péché et de la loi, l'impuissance de celle-ci à justifier l'homme, et, comme résultat de cette longue période préparatoire, le désir ardent d'une rédemption: tels sont les points qui trouvent ici leur place naturelle.

Dans la seconde partie, Usteri pénètre au cœur de la théologie paulinienne; il étudie tour à tour l'œuvre de la rédemption dans l'individu, le développement de cette œuvre dans la société chrétienne ou l'Église, et enfin sa consommation, dans la réalisation définitive du Royaume de Dieu sur la terre.

On ne saurait méconnaître la suite intérieure de cette exposition. Mais il est bien facile aussi d'en signaler le grave défaut. La théorie-mère du système paulinien, la théorie de la justification de l'homme, avec son côté négatif et positif, avec son essentielle antithèse entre la loi et la foi, est brisée,

disjointe; et, pour la reconstruire, il faut en chercher les éléments ça et là dispersés. Une profonde déchirure a été faite ainsi dans le plein tissu de la pensée de Paul, et, comme cette déchirure s'est produite au centre même du système, elle a pour tout le reste les plus fâcheuses conséquences. L'exposition de la théologie paulinienne est devenue celle du plan historique des révélations divines. Sans doute, c'est là un côté essentiel de la conception de l'apôtre. Mais ce n'est ni le seul, ni même le premier. Paul n'a point conçu *a priori*, et dès la première heure, ce plan historique de la rédemption. Il n'y est arrivé, nous l'avons vu, que par un lent et laborieux progrès. Le point de vue anthropologique a évidemment précédé ce point de vue historique. L'expérience et la théorie de la justification par la foi, sans la loi, sont logiquement antérieures. C'est dans cette partie subjective que la pensée de Paul a ses racines, et c'est par là qu'il faut nécessairement commencer. Or ce point de vue individuel, cette partie anthropologique est complétement sacrifiée dans la construction d'Usteri. Dès lors, cette construction n'a aucune base solide, et, si elle a pu séduire un moment les esprits, elle n'a pas réussi a se faire accepter.

L'exposition la plus remarquable du paulinisme après ce travail d'Usteri, est, sans contredit, celle de Baur[1]. Elle marque, sur la précédente, un progrès décisif. On pourra la corriger ou la compléter dans les détails; mais elle a donné la vraie méthode de reconstruction et fixé le vrai point de départ. Baur a très bien senti le vice profond de l'exposition d'Usteri, et a réussi pleinement à le

[1] Nous voulons parler ici de l'exposition de la doctrine de Paul, telle qu'elle se trouve dans le *Paulus* de Baur. Nous la préférons toujours, malgré ses lacunes, à celle que le savant professeur donna plus tard dans sa *Neutestamentliche Theologie*, publiée, en 1864, après la mort de l'auteur.

corriger. Il a admirablement saisi et mis en lumière les origines psychologiques du paulinisme ; à la base de sa construction nouvelle, il a placé la grande idée de la justification par la foi, en conservant à cette idée la forme antithétique et le mouvement dialectique qui la caractérisent. Puis il suit le développement de cette idée dans la vie sociale et dans la sphère historique, et montre comment, de ces prémisses, est sortie logiquement cette grande philosophie de l'histoire qui a fixé les rapports du judaïsme et du paganisme avec l'Évangile. Baur s'est arrêté là. Les résultats critiques d'où il est parti ne lui permettaient guère d'aller plus loin. On peut cependant et l'on doit lui reprocher d'avoir méconnu et négligé les principes métaphysiques du paulinisme. Il les a rapidement touchés dans un court chapitre intitulé: *questions secondaires* (*Nebenfragen*). Or, est-il permis d'appeler ici choses secondaires les notions pauliniennes de Dieu, de la personne de Christ, de la prédestination, de la révélation? Ne sont-ce pas là au contraire autant de clefs de voûte essentielles, qui maintiennent l'harmonie et la solidité de la construction entière. Si l'exposition d'Usteri nous a paru sans base, nous pouvons dire que celle de Baur reste sans couronnement.

Celle que M. Reuss a donnée à son tour, est la plus scrupuleuse et la plus exacte dans les détails, qui ait jamais été faite. Mais, sur le point spécial qui nous occupe en ce moment, savoir la construction logique du système, on ne saurait dire qu'elle marque un progrès sérieux sur les précédentes. M. Reuss a très-bien indiqué le caractère général de cette théologie; il en a montré l'origine première dans l'expérience morale et religieuse de l'apôtre; il en a même tracé les grandes lignes avec autant de sûreté que de précision. Mais le point de vue psychologique et le point de vue historique se croisent, se mêlent, se confondent dans son

exposition, au point que ni l'un ni l'autre ne sont accusés avec assez de vigueur, ni développés avec assez de logique. La riche philosophie de l'histoire, si puissamment élaborée par la pensée de Paul, se dissipe et s'évanouit. On ne saisit pas toujours très-bien l'ordre des doctrines particulières qui passent sous nos yeux, ni leur liaison avec l'idée génératrice du système. En un seul mot, il y a plus d'art que de logique dans cette exposition si lucide et si facile de la doctrine de Paul.

Ce n'est point une entreprise facile, on le voit, que d'essayer de reproduire, sans l'altérer ni lui faire violence, l'organisme intérieur de la pensée de l'apôtre. Nous reculerions même devant cette tâche, si la retraite nous était permise. Mais il est trop tard. De l'exposition historique que nous venons de tracer, se dégage nécessairement et de lui-même un système organique qu'il convient absolument de mettre en lumière. Nous ne l'avons point créé *a priori*; c'est l'histoire elle-même qui nous le donne, et c'est à ce titre seulement que nous l'exposerons avant de finir. Esquisser ce système sera résumer brièvement l'histoire que nous avons tracée jusqu'ici.

La théologie de Paul a ses racines dans le fait même de sa conversion. On peut dire que chacune de ses idées a été un fait d'expérience intime, un sentiment, avant d'être formulée par l'intelligence. Il ne faut point se laisser tromper par les apparences ou les formes scolastiques qu'affecte la pensée de l'apôtre; au fond, rien de moins abstrait, de moins formaliste que cette pensée. La déduction n'en est pas le procédé le plus intime. Elle va toujours, au contraire, du fait à l'idée, et s'élève de l'expérience aux principes. Ce n'est point une théologie spéculative, déduite logiquement d'une idée générale, mais une théologie vraiment positive, dont le point de départ est la réalité intérieure de

la foi. On ne peut rien trouver de plus vivant, de plus nourri que la pensée de Paul. C'est que, à la bien prendre, elle n'est que la traduction immédiate de ses expériences, la sève même de sa vie religieuse et morale, qui, du fond de son âme montant dans la sphère de l'esprit, achève de s'y épanouir sous la forme de l'idée. Voilà pourquoi les âmes pieuses ont lu et liront toujours avec profit ces lettres d'une apparence si rude. La conscience du plus humble chrétien devine, derrière cet appareil scolastique, celle du grand apôtre et lui répond. Une même expérience intime établit par avance, entre elles, une mystérieuse harmonie et une secrète intelligence; et très-souvent il arrive que ces âmes simples comprennent mieux la pensée de Paul que les savants de profession. Celui qui n'a point en quelque mesure éprouvé le changement intérieur qui a transformé Saul de Tarse, ne comprendra jamais bien ses écrits; il y aura toujours en eux un dernier fond obscur qu'il ne pourra pénétrer.

Si tel est le caractère de la théologie de Paul, il ne faut plus s'étonner qu'elle n'ait point été achevée dès la première heure. Sa pensée a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique, et, comme elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée à s'épanouir enfin dans la sphère métaphysique. C'est dans ce progrès ascendant et cet élargissement continu qu'il faut la saisir. Ce sera suivre encore la voie même que nous a tracée l'histoire. Ces trois zônes différentes qu'a traversées la pensée de l'apôtre correspondent en effet aux trois grandes périodes de sa vie. La première période a été celle de la foi et de l'affirmation individuelles; le point de vue subjectif prédominait. Les luttes de la seconde forcent l'apôtre à se mettre en règle avec le passé, et le portent ainsi au point de

vue historique qui domine dans les grandes épîtres. A ce moment, Paul embrasse toutes les destinées de l'humanité, du premier au second Adam, et de Christ à la fin des siècles. Enfin, dans ses dernières lettres, sa pensée franchit la limite qui sépare l'histoire de la métaphysique et essaie de trouver en Dieu même la cause première et la fin suprême, le point de départ et le terme du grand drame qui se déroule dans le temps.

Il ne faut séparer violemment ni ces trois parties du système de Paul ni ces trois périodes. Elles restent liées entre elles par un lien logique fort étroit. Les vues historiques de l'apôtre naissaient de son anthropologie ; ses idées spéculatives, de sa construction de l'histoire, et tous ces développements ensemble étaient dans sa foi primitive comme la plante est dans le germe qui la produit.

Enfermée dès l'origine dans la violente antithèse de la loi et la foi, la pensée de Paul, en se développant, tendait instinctivement à la surmonter. Elle a fini par y réussir. C'est dans la sphère psychologique, en effet, que nous trouvons le plus vivement accusée cette opposition radicale entre la grâce et les œuvres, l'esprit et la chair, l'esclavage et la liberté. Dans la sphère historique et sociale, l'antithèse prend un caractère plus large et se transforme; c'est le contraste entre l'ancienne et la nouvelle alliance, entre Adam et Christ, entre les temps de tutelle et les temps d'affranchissement. Mais déjà dans l'épître aux Romains, cette opposition s'atténue; le judaïsme et le paganisme se subordonnent à l'Evangile, et l'antithèse disparaît dans l'idée supérieure d'un progrès dans le plan divin. Enfin, dans la sphère métaphysique, tout dualisme achève de s'effacer. Dans la notion souveraine de Dieu se concilient d'une manière absolue toutes les oppositions et s'évanouissent toutes les différences. Le dernier mot de la théologie paulinienne est celui-ci: *Dieu tout en tous.*

Ainsi naît et grandit cet arbre magnifique de la pensée de Paul, dont les racines plongent dans le sol de la conscience chrétienne et dont la cime est dans les cieux.

TABLEAU SYNOPTIQUE DU SYSTÈME PAULINIEN.

Principe générateur. — La personne de Jésus, principe de la conscience chrétienne.

I.

Le principe chrétien dans la sphère psychologique.
Anthropologie.

1. Impuissance d'arriver à la justification par la loi — ἁμαρτία, σάρξ — ὁ νόμος, ὁ θανάτος. — *Développement négatif.*
2. La justification par la foi. — ἡ δικαιοσύνη θεοῦ. — ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ. — ἡ πίστις. — ἡ ζωή. — *Développement positif.*

II.

Le principe chrétien dans la sphère sociale et historique.
Philosophie religieuse de l'histoire.

1. Christ et l'Église, σῶμα χριστοῦ.
2. L'ancienne et la nouvelle alliance, ἡ ἐπαγγελία, ὁ νόμος, ἡ πίστις.
3. Adam et Christ, ou les deux âges de l'humanité.
4. L'eschatologie, τὸ τέλος.
5. La foi, l'espérance, l'amour.

III.

Le principe chrétien dans la sphère métaphysique.
Théologie.

1. La grâce et la prédestination, ἡ χάρις, ἡ πρόθεσις τοῦ θεοῦ.
2. La christologie, ὁ χριστός.
3. Le Père, le Seigneur, l'Esprit saint, ὁ πατήρ, ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα ἅγιον.
4. La notion de Dieu, θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

CHAPITRE I.

La personne de Jésus, principe de la conscience chrétienne.

La conscience chrétienne n'a pas d'autre principe, aux yeux de Paul, que la personne de Jésus-Christ, qui la caractérise, la détermine et la constitue. Il importe de bien définir ce rapport intime et spécial dans lequel s'est trouvée la conscience renouvelée de l'apôtre avec la personne même de Jésus.

Paul n'a point été disciple du Crucifié, dans le sens où il était jadis disciple de Gamaliel. Il ne s'agit plus de répéter d'une manière extérieure les paroles du Maître ou même de les commenter, comme le rabbin expliquait ou récitait les préceptes de la loi. Cette reproduction d'un texte traditionnel, ce savoir confié à la mémoire, n'aurait été, aux yeux de Paul, qu'une lettre morte et donnant la mort (διακονία γράμματος, διακονία θανάτου ἐν γράμματι, 2 Cor. III, 6,7). Il ne considérait point Jésus comme un maître de la sagesse, dont on s'appliquerait à recueillir les moindres discours. Dans cette tradition extérieure, il n'aurait vu qu'une connaissance charnelle et stérile.

Au-dessus de ce degré inférieur, de ce savoir d'école, il y a une manière de connaître plus vivante et plus profonde, l'effort généreux que fait le disciple pour s'approprier la méthode, l'esprit d'un maître, et les faire revivre dans sa vie et sa pensée personnelles. Ainsi Platon, s'inspirant de Socrate, continue, achève la philosophie socratique. Le maître est ici non-seulement un initiateur, il reste encore un idéal que l'on contemple et que l'on s'efforce de reproduire. Il est certain que Paul contemplait, admirait ainsi la vie idéale de Jésus, dans laquelle il aimait à voir et à montrer la mesure

parfaite du développement spirituel de l'homme (μέτρον ἡλικίας, Éph. IV, 13). Les yeux fixés sur ce type divin, il s'efforçait de le réaliser toujours mieux en lui-même. — Et pourtant ce rapport, déjà si intime, n'épuise point encore la conscience nouvelle de l'apôtre. Christ a été pour lui quelque chose de plus. Des paroles comme celles-ci, qui reviennent si souvent sous la plume de Paul: *Christ est ma vie; moi-même je ne vis plus, c'est Christ qui vit en moi*, vont évidemment plus loin et révèlent, entre sa conscience et la personne même de Jésus, un rapport unique et spécial, qui ne saurait exister entre un homme et un autre homme.

Il y a, en effet, dans tout homme, quelque grand qu'il soit, un élément matériel qui ne peut ni ne doit entrer en nous, un élément *inassimilable* à l'esprit. Le disciple le plus enthousiaste et le plus fidèle arrive toujours à faire une distinction entre l'esprit du maître et l'enveloppe extérieure, l'écorce qui l'a renfermé et limité. En d'autres termes, il y a, dans toute personnalité humaine, un élément négatif, un résidu que notre admiration écarte et laisse tomber. Là est la limite qui sépare et séparera toujours l'adhésion du disciple de la foi du croyant, et l'enthousiasme, de l'adoration. Il n'y a qu'un être en qui Dieu est tout, qui puisse devenir tout en nous. C'est parce que Jésus a pu dire: «Celui qui m'a vu a vu le Père,» qu'il a pu aussi donner sa personne elle-même comme l'objet de la foi et de l'amour, comme la nourriture même de l'âme. Cette personne a été si totalement sainte, si absolument spirituelle, que, en l'acceptant, on la prend tout entière, sans distinction ni division. Jésus a été par excellence *l'homme spirituel*. Esprit vivifiant (πνεῦμα ζωοποιοῦν, 1 Cor. XV, 45), il peut devenir un principe de vie pour d'autres esprits. Paul même va plus loin; il déclare que le Seigneur, c'est l'Esprit même (2 Cor. III, 17). De là, son rôle et sa puissance. Ce qui n'est qu'une

métaphore, quand nous disons d'un sage qu'il revit dans ses disciples, est une réalité spirituelle quand il s'agit de Jésus et des chrétiens. Christ n'a pas été seulement le fondateur de l'Église, il en reste le principe, l'âme intérieure qui la fait croître sans cesse et l'empêche de jamais mourir.

Paul n'a donc été simplement ni le disciple, ni l'imitateur de Jésus. Il ne s'est point considéré non plus comme une incarnation nouvelle du même esprit, ce qui supposerait que la première n'a eu qu'une valeur relative et temporaire. Il est devenu *membre* de Christ; il est possédé par lui; il a l'invincible assurance que Christ est non-seulement la cause, mais l'auteur toujours actif de sa vie spirituelle et de sa pensée. Qu'on ne fasse donc pas de Paul un génie religieux, frère de celui de Jésus de Nazareth! Jésus est le Maître; Paul est l'*esclave*. Cet audacieux génie porte le joug, et l'indépendance dont il se glorifie et qu'on a parfois si mal comprise, n'est en réalité qu'une dépendance *absolue* vis-à-vis de Christ. Sa liberté naît de sa foi et s'évanouirait avec elle. En un seul mot, ce que Jéhovah était dans l'Ancien Testament pour la conscience des prophètes, Jésus l'est devenu pour celle de son apôtre; il parle au nom de Jésus, comme ceux-là parlaient au nom de l'Éternel.

Mais, le Seigneur étant l'Esprit lui-même, son entrée dans nos cœurs est en même temps l'effusion du Saint Esprit en nous. Aussi Paul appelle-t-il spécialement cet esprit, l'*esprit de Christ*. Cet esprit, dès lors, forme la *substance* nouvelle de la conscience régénérée. Nous sommes transformés par sa vertu, et nous devenons comme Jésus-Christ des *hommes spirituels* (πνευματικοί). Ce renouvellement progressif est une *spiritualisation*, une glorification permanente de notre être physique et moral tout entier. Nous nous dépouillons des liens de la chair; nous nous élevons à la liberté, à la communion parfaite et éternelle avec

Dieu. Religion de l'esprit, le christianisme devient ainsi la religion absolue. Il réalise pleinement la suprême aspiration de toute conscience religieuse, l'union avec Dieu. En lui, toutes les barrières sont renversées, les derniers voiles sont déchirés. Nous pouvons enfin contempler Dieu face à face.

CHAPITRE II.

Le principe chrétien dans la sphère psychologique (Anthropologie).

Le premier besoin de la conscience de Paul était un besoin de justice. Cette notion de *justice* qu'il tenait de l'Ancien Testament réunit les deux périodes de sa vie, la juive et la chrétienne. Comme elle a rempli toute son existence, elle domine toute sa doctrine.

La justice est l'expression du rapport normal entre la volonté de l'homme et la volonté de Dieu. Elle est le but suprême de toute vie humaine. En elle seule, nous pouvons trouver le repos et la félicité. Mais, dès que l'homme s'efforce de la réaliser, il voit immédiatement surgir en lui un principe opposé, le *péché*, qui est la négation même de la justice. Du conflit de ces deux principes contraires, naît et s'engendre toute la théologie paulinienne.

Comme la vie de Paul a été partagée par sa conversion en deux parties, dont l'une était la négation radicale de l'autre, de même sa pensée chrétienne se formule en une large antithèse : Impossibilité d'arriver à la justification par la loi; justification par la foi. L'apôtre en a toujours développé les deux termes d'une façon parallèle, parce qu'ils se déterminent et se justifient l'un par l'autre. Comme l'a très-bien vu Baur, c'est la double face d'une seule et même théorie, résumée tout entière en ces deux propositions contradictoires :

I ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον θεοῦ (Rom. III, 20).

II ὁ ἄνθρωπος δικαιοῦται ἐκ πίστεως (Rom. III, 28).

I.

L'HOMME NE SERA POINT JUSTIFIÉ DEVANT DIEU PAR LES ŒUVRES DE LA LOI. — Dans les trois premiers chapitres de sa lettre aux Romains, Paul établit cette première thèse par le témoignage de l'expérience religieuse et morale. Le fait du péché, dénoncé par la conscience individuelle, a bien été le point de départ de sa pensée. Mais elle ne s'arrête point à ce premier moment. Ce que chacun éprouve dans sa vie personnelle, l'apôtre le retrouve et le signale comme une loi générale et universelle dans l'histoire de l'humanité. Tous les hommes indistinctement, les juifs et les païens, sont esclaves du péché. Un fait si général doit avoir sa raison dans la nature humaine. Le péché est universel, parce qu'il est inévitable. Par un progrès dialectique bien sensible, de l'universalité du péché, l'apôtre s'élève jusqu'à l'idée de sa nécessité morale. Cette démonstration admirable de sa première thèse nous conduit au centre même de l'anthropologie paulinienne. Elle repose, en dernière analyse, sur les idées du *péché*, de la *chair* et de la *loi*, qu'il faut essayer de préciser.

Ἁμαρτία, σάρξ. *Le péché et la chair.*

Un obstacle insurmontable se dresse entre l'homme et la justice; c'est le péché. Ce mot ne désigne pas seulement dans la langue de Paul un acte coupable particulier, mais un principe immanent dans la nature humaine, et dont les péchés particuliers ne sont que les manifestations extérieures (Rom. VII, 8). Ce principe n'est point une pure abstraction, mais une puissance objective et

positive (δύναμις) qui domine l'humanité et asservit la volonté individuelle. Nulle part ce caractère objectif de la puissance du péché n'éclate mieux que dans le passage Rom. V, 12. Paul nous la dépeint ici comme une force nouvelle, entrant dans le développement du monde et constituant pécheurs tous les membres de la race humaine. Il dit expressément qu'elle amène la mort pour tous les hommes, aussi bien pour ceux qui ont transgressé une loi positive, comme Adam, que pour ceux qui ont vécu sans loi positive, comme les hommes venus entre Adam et Moïse. Les mots ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, qui doivent légitimer la mort de tous les hommes, n'indiquent point une culpabilité subjective et active des individus, mais un état objectif et passif de péché. Venu dans le monde par la transgression d'un seul homme, le péché entre (εἰσῆλθεν) comme un ferment actif dans la vie générale de l'humanité, et se dissémine en tous les individus (εἰς πάντας διῆλθεν), les constituant pécheurs de nature, même avant la manifestation de leur volonté particulière. Cette puissance s'empare toujours mieux du monde et de l'humanité, les pénètre, les transforme jusqu'à en faire des instruments, disons-mieux, des *incarnations* du péché.

Comment ce développement du mal se réalise-t-il et arrive-t-il à son terme? Nous ne saurions répondre à cette question, ni aller plus avant, sans expliquer les rapports de cette puissance du péché avec ce que Paul appelle la *chair*. De tout le système, c'est le point le plus délicat et le plus difficile à bien éclaircir.

La pensée de Paul reste à égale distance du dualisme gnostique et du pélagianisme.

L'apôtre dit expressément que la chair est le siége du péché (οἰκοῦσα ἐν ἐμοί... τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, Rom. VII, 17, 18, cf. 23). Verrait-il dans la chair le principe essentiel du péché, et sa conception reposerait-elle en définitive sur un

dualisme métaphysique? Paul serait-il sorti sur ce point de la tradition hébraïque, et, à la manière juive de penser qui excluait tout dualisme, aurait-il préféré l'antique conception de la philosophie païenne? M. Holsten a vigoureusement défendu ce point de vue, et poursuivi avec persévérance la trace de ce prétendu dualisme dans toutes les parties de la théologie paulinienne. A notre sens, il n'a partout guère saisi qu'une ombre fugitive. Le rapport du péché à la chair n'est point purement *immanent*, mais encore *transcendant*. Ce n'est pas la loi physique de la chair qui devient péché; au contraire, c'est la loi du péché qui est devenue et qui reste la loi de la chair. Dès qu'elle a été subjuguée par cette puissance du mal, la chair n'a plus été qu'une chair *faible* assujettie à la *vanité* et à la *servitude de la corruption* (ματαιότητι, δουλείᾳ τῆς φθορᾶς, Rom. VIII, 20, 21). En d'autres termes, le rapport du péché à la chair est, aux yeux de Paul, le même que celui du πνεῦμα (l'esprit divin) à l'âme du croyant. Des deux parts, c'est une immanence réelle, mais une immanence qui suppose une transcendance objective. Cette transcendance de la puissance du péché s'accuse avec énergie, dans le passage que nous venons d'analyser (Rom. V, 12). Le péché est entré dans le monde, non au moment de la création de l'homme, mais par la transgression (παράπτωμα) du premier Adam. De même, en attribuant à Christ une chair semblable à la nôtre, l'apôtre n'entend point lui attribuer le péché, et maintient de la manière la plus jalouse sa sainteté absolue (2 Cor. V, 21). En troisième lieu, pourrait-il parler, au point de vue dualiste, d'une *rédemption du corps*, et la présenter comme le plein achèvement du salut (Rom. VIII, 23)? Notre salut au contraire devrait être parfait, dès que notre âme est affranchie des liens de la matière.

D'un autre côté, pour échapper à ce dualisme, il ne faut point aller, comme l'ont fait certains exégétes, jusqu'à dé-

colorer la pensée de Paul et lui enlever tout caractère original, en séparant si bien le péché et la chair, qu'il devient impossible de comprendre pourquoi l'apôtre les unit toujours si intimement. Sans doute le mot σάρξ désigne parfois l'homme tout entier. Mais alors même il ne perd jamais absolument sa signification primitive; la notion de l'organisme matériel reste toujours la notion fondamentale. Quand le mot *chair* est appliqué à la nature humaine en général, il la désigne, en tant qu'elle est déterminée par les lois de l'être matériel. C'est ainsi que l'apôtre peut parler d'une *pensée*, d'une *volonté* et même d'un *esprit* de la chair (φρόνημα τῆς σαρκός, Rom. VIII, 6; θελήμα τῆς σαρκός, Éph, II, 3; νοῦς τῆς σαρκός, Col. II, 18). Déterminée déjà par le péché, la chair à son tour détermine l'esprit, la volonté, la nature entière de l'homme, dans le sens du péché. On se condamne à ne rien comprendre à la doctrine de Paul, si l'on veut voir l'origine actuelle du péché dans les déterminations subjectives de la volonté individuelle. Le péché préexiste actuellement en nous à la volonté morale. Il a son siége dans notre organisme matériel, et, comme cet organisme est la première chose qui se développe en nous, le péché grandit avec lui et nous possède avant même que nous ne nous connaissions nous-mêmes. Comment notre chair est-elle devenue une chair de péché? Paul ne l'explique jamais; il se borne à constater le fait. Or, le fait est qu'il y a lutte en l'homme entre son organisme et son être spirituel, que l'esprit, dans cette lutte, a été vaincu et s'est abîmé dans la chair. L'esprit devait glorifier, spiritualiser le corps; c'est le corps qui a humilié, matérialisé l'esprit. L'homme est devenu *charnel*. Là est le triomphe du péché. Il s'est emparé de la chair jusqu'à s'incarner en elle. C'est par elle qu'il règne aujourd'hui et tient tous les hommes esclaves (Rom. VI, 19). La pensée de Paul arrive ainsi à statuer dans la nature humaine un dualisme

radical entre la chair et l'esprit; mais ce n'est plus le dualisme métaphysique que M. Holsten veut y voir. Bien qu'il dépasse les limites de la sphère morale, le dualisme qu'établit l'apôtre reste toujours essentiellement éthique, et ce caractère le rend tragique et douloureux. L'esprit qui demeure l'organe du bien, et la chair devenue l'organe du péché (σὰρξ ἁμαρτίας, σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Rom. VI, 6; VIII, 3), luttent incessamment entre eux par des désirs contraires (ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, Gal. V, 17). Ce conflit ne peut finir que par l'anéantissement absolu de la chair. Il faut que le péché soit détruit en elle et avec elle (Rom. VI, 6; VIII, 3; 1 Cor. XV, 50).

On entrevoit maintenant l'état réel de l'homme; il n'est plus libre; il est *vendu* au péché (ἐγὼ δὲ σαρκινός, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, Rom. VII, 15). Cependant, il n'est pas absolument mauvais; il se distingue encore lui-même, il distingue son être véritable de cette puissance du mal qui le domine. Il y a en lui ce que Paul appelle *l'homme intérieur* (VII, 22), qui se plaît à la loi de Dieu; il lui reste le νοῦς qui veut et qui discerne le bien. Mais cette intelligence n'est plus qu'une faculté théorétique sans influence réelle sur la volonté; c'est une forme vide, ayant perdu la puissance spirituelle, le πνεῦμα, qui seul pourrait lui donner de la vigueur[1].

[1] En ne tenant pas compte de la ψυχή, comprise d'ailleurs dans la chair dont elle est le principe vital (ψυχικός = σαρκινός, 1 Cor. II, 14; III, 1), on peut dire que la psychologie paulinienne distingue en l'homme ces quatre éléments: σῶμα, σάρξ, νοῦς, πνεῦμα. Deux d'entre eux tombent sous la catégorie générale de la *substance*, σάρξ, πνεῦμα; le premier est la substance du corps, le second est la substance de l'être intérieur. Les deux autres tombent sous la catégorie générale de la *forme*: le σῶμα est la forme individuelle de la σάρξ; le νοῦς est la forme humaine du πνεῦμα. Ce qui fait la faiblesse de l'être spirituel dans l'homme, c'est d'avoir perdu la force substantielle du πνεῦμα. Cette force spirituelle a été remplacée dans le νοῦς par celle de la chair. Le νοῦς est ainsi devenu un νοῦς σαρκός et sa pensée, un φρόνημα τῆς σαρκός, et sa volonté un θέλημα τῆς

L'homme se trouve dès lors entre un désir impuissant de faire le bien et l'irrésistible entraînement de la chair. C'est dans cette situation douloureuse que sa vie se prolonge un instant pour achever de s'éteindre: car la puissance du péché est essentiellement une puissance de dissolution. Elle a soulevé la chair contre l'esprit pour anéantir la vie de l'esprit. Mais, séparée de l'esprit, la chair, à son tour, voit s'en aller la force vitale qui la maintient; elle devient une chair faible et vouée à la corruption. La lutte éclate entre ses divers penchants, et sa vie n'est plus qu'une marche rapide vers la mort. Aussi Paul appelle-t-il la chair vendue au péché, *un corps de mort*, ou *le corps de cette mort* (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου, Rom. VII, 24).

Tel est ce développement de la vie humaine vers la mort, que l'apôtre aime à nous montrer s'accomplissant d'une manière organique sous l'action du péché. Mais, à ce moment, intervient une puissance nouvelle pour accélérer et rendre plus tragique ce fatal dénouement. C'est la loi.

Ὁ νόμος. *La Loi*

Expression parfaite de la volonté de Dieu, la loi est sainte, juste, bonne (Rom. VII, 12). La cause de son impuissance n'est point en elle-même; elle est tout entière dans la chair (Rom. VIII, 3). La loi est spirituelle, l'homme est charnel;

σαρκός. Voilà pourquoi la rédemption de l'homme, dans la théologie paulinienne doit être une *nouvelle création spirituelle*. A cette question, Paul reconnaît-il dans l'homme naturel l'existence du πνεῦμα? il faut donc répondre : non. Dans tous les passages où Paul parle du πνεῦμα de l'homme pécheur, ce mot n'a plus le sens spécifique que nous venons de déterminer, mais la signification générale de notre mot esprit. Enfin, ce que Paul appelle le cœur, καρδία, n'est pas seulement la région du sentiment, mais le foyer central, où tous les éléments qui constituent l'être humain viennent se fondre dans une unité organique.

de là, une opposition réciproque insoluble (ὁ νόμος πνευματικός — ἐγὼ δὲ σαρκινός, Rom. VII, 14).

Aussi Dieu n'a-t-il point donné la loi pour amener la justification des pécheurs. Pour sauver l'homme, il faut lui rendre la vie; or, il n'a été donné aucune loi qui puisse donner la vie (εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη, Gal. III, 21). La loi montre à l'homme la justice, mais ne la lui donne pas: elle reste irréalisable à la chair. Aussi bien a-t-elle été promulguée, non pour amener la justification, mais pour réaliser et multiplier le péché (Rom. V, 20; VII, 7-11; Gal. III, 19).

Avant de pouvoir être pardonné et anéanti, le péché doit en effet réaliser toutes ses *virtualités* et arriver à son complet développement. Le rôle de la loi est précisément de porter le péché à cette pleine maturité. La loi est, dans ce sens, la puissance même du péché (ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, 1 Cor. XV, 56). C'est elle qui lui donne sa réalité, en un seul mot, qui fait le péché *péchant*. Elle l'élève de l'état virtuel à celui de transgression positive (Rom. VII, 8, 9; IV, 15).

Paul décrit, avec autant de pénétration que de vigueur, ce fatal développement du péché sous l'irrésistible impulsion de la loi. Nous ne connaissons le péché que par la loi (τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου, Rom. VII, 7). En se dressant devant moi comme la règle souveraine de mes actions, la loi me donne en même temps la conscience de leur défectuosité morale. C'est elle, par exemple, qui me révèle le péché de la convoitise, en me disant: Tu ne convoiteras point (διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Rom. III, 20). Elle fait plus encore. Jusqu'à la venue de la loi, le péché était bien en moi; mais je n'en avais pas le moindre sentiment; il était là, comme une force latente, endormie; Paul dit qu'il était mort (ἁμαρτία νεκρά, VII, 8). La loi le réveille, lui donne la vie. Sans loi, point de transgression. Mais, avec le commandement, non-seulement

la transgression devient possible, mais de la défense naît immédiatement en moi le désir de faire ce qui est défendu (Rom. VII, 11). *Nitimur in vetitum semper*. Le péché devient transgression et tombe immédiatement sous la malédiction. La loi prononce sur moi sa sentence de mort; elle me tue, au lieu de me donner la vie. Telle est la révolution que la loi amène fatalement dans mon être. Jadis, sans loi, je vivais; ma vie s'épanouissait sans entraves, rien n'en troublait l'unité. Aujourd'hui, la loi est venue, le péché a pris vie en moi, et moi je suis mort.

Conscience du péché, réalisation du péché dans la transgression, sentence de mort portée sur le pécheur, voilà les trois termes de ce développement du mal, amené par la loi. Mais cette peine de mort, salaire du péché, la loi ne la porte pas seulement du dehors, sous forme de sentence, contre l'homme pécheur, elle la réalise encore intérieurement, en soulevant dans l'être humain cette contradiction douloureuse entre la loi des membres et la loi de l'entendement où la vie de l'individu se consume. L'apôtre, à la fin du chapitre VII des Romains, nous fait assister à cette lutte intestine et à cette dissolution progressive dont le terme inévitable est la mort. Plus la loi est sainte, mieux elle me montre ce que je devrais être, et plus je reste écrasé sous le sentiment de ce que je suis. La hauteur spirituelle du commandement ne me sert qu'à mieux mesurer la profondeur de ma corruption. Il y a entre ce que je veux et ce que je puis, entre ma raison qui conçoit le bien, et ma chair qui réalise le mal, entre mes aspirations et mes penchants, un contraste toujours plus grand. Je ne suis plus occupé, semble-t-il, qu'à me détruire moi-même, aspirant au bien, pratiquant le mal, et me condamnant après l'avoir fait. C'est une guerre intérieure, où mon entendement frappe et repousse ma chair, et où ma chair se venge en anéantissant les velléités de mon entende-

ment. Je ne sais plus ce que je fais; car je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je déteste. En vain je tente de trouver une issue à ce conflit ; en vain je multiplie mes efforts pour observer la loi et vaincre la chair: toujours je suis le vaincu dans cette lutte où je suis mon propre adversaire ; je n'en sors jamais que meurtri ; dans cette agonie, ma vie ne peut se prolonger; je tombe dans le désespoir qui est le commencement, l'avant-goût de la mort.

C'est avec une force vraiment formidable, que Paul a mené à terme la démonstration de sa première thèse. Non-seulement l'homme n'arrive point à la justification par le moyen de la loi ; il arrive logiquement, par cette voie, à un résultat diamétralement contraire. La loi sans doute est sainte et spirituelle; mais, comme l'homme n'a pour l'accomplir que la puissance effective de la chair, il arrive que les œuvres de la loi (ἔργα νόμου) ne sont plus, en définitive, que les œuvres de la chair (ἔργα σαρκός). En vain multipliera-t-il ces œuvres extérieures; il ne fait que multiplier les causes de sa condamnation, aggraver sa culpabilité. On le voit, l'abîme est réellement sans fond, et chaque effort que fait l'homme pour en sortir, ne sert qu'à l'y enfoncer davantage. Mais le moment où il s'abandonne lui-même, est précisément celui où la grâce de Dieu le recueille et le sauve.

II.

L'HOMME EST JUSTIFIÉ PAR LA FOI EN JÉSUS-CHRIST. — A ce développement de la puissance du péché, sous l'impulsion de la loi, correspond, dans la pensée de l'apôtre, un développement de sainteté, dont le principe est la *justice* même de Dieu, dont le moyen est la *foi* en Jésus-Christ, et dont le terme est la *vie*.

Ἡ δικαιοσύνη θεοῦ. *La justice de Dieu.*

On n'a pas toujours bien compris ce que Paul entend par cette expression ἡ δικαιοσύνη θεοῦ. On a vu souvent dans ce génitif un équivalent à ἐνώπιον θεοῦ, et l'on a traduit : la justice *valable devant Dieu* (Rom. III, 20). La justice, dit-on, voilà le but qu'il faut atteindre ; Paul se demanderait uniquement si elle peut être obtenue par la loi ou par la foi. Nous aurions donc ici une notion supérieure qui se décomposerait en deux notions subordonnées, en une notion négative et une notion positive, et la pensée paulinienne se construirait ainsi :

ἡ δικαιοσύνη θεοῦ

ἡ δικαιοσύνη ἐκ νόμου ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως [1].

C'est là cependant une grave erreur qui, dès le principe, altère dans son essence la vraie pensée de l'apôtre. Dans tous les passages où cette expression revient, la δικαιοσύνη θεοῦ est directement opposée à la justification par la loi, comme une notion absolument contraire, et présentée comme la cause même de la justification par la foi (Rom. I, 17; III, 21). Si la justice obtenue par la foi est en conflit avec la justification par l'accomplissement de la loi, la δικαιοσύνη θεοῦ reste opposée à l'ἰδία δικαιοσύνη (Rom. X, 3). Au lieu de la triade précédente nous avons une double antithèse :

ἡ ἰδία δικαιοσύνη	ἡ δικαιοσύνη θεοῦ
ἡ δικαιοσύνη ἐκ νόμου	ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.

La δικαιοσύνη θεοῦ est la justice dont Dieu est l'auteur et qu'il donne gratuitement, par opposition à la justice que l'homme poursuit par ses propres efforts (ἰδία δικαιοσύνη).

[1] Voy. Baur, *Paulus*, II, p. 147. Il semble avoir abandonné cette manière de voir dans sa *Neutestamentliche Theologie*, 1864, p. 134.

Cette justice est déjà en Dieu comme attribut et comme puissance active; elle passe et se réalise en l'homme par un effet de la grâce divine (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, Rom. III, 24). Paul a lui-même très-nettement expliqué sa pensée, Rom. III, 25 et 26. Dans ce dernier texte, les mots : πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, trouvent leur définition adéquate dans ceux qui suivent : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Ainsi δικαιοσύνη θεοῦ = θεὸς δίκαιος καὶ δικαιῶν. C'est l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur. Cette notion nous étonne, parce que nous sommes habitués, par notre langue même, à n'accorder au mot de justice qu'une signification négative. Nous sommes si bien dominés par cette notion juridique et inférieure, que nous avons de la peine à nous élever à l'idée bien plus haute et plus belle d'une justice qui se communique et tend à remplacer partout le mal par le bien et la mort par la vie. Il ne faut donc établir aucune opposition entre la *justice de Dieu*, au sens de l'apôtre, et la grâce de Dieu. Si le mot χάρις indique l'acte d'amour par lequel Dieu sauve l'homme, celui de δικαιοσύνη θεοῦ marque uniquement la nature, la qualité morale de cet acte divin.

Ainsi comprise, cette δικαιοσύνη θεοῦ n'est plus une simple déclaration d'acquittement des coupables, mais une puissance réelle (δύναμις θεοῦ) qui entre et se développe organiquement dans le monde, comme la puissance même du péché, et en opposition avec elle. Nous avons vu celle-ci, de l'état virtuel (ἁμαρτία) passer à l'état positif, se réaliser dans la transgression (παράβασις) et arriver à l'état définitif dans le παράπτωμα. La *justice de Dieu* suit un mouvement dialectique exactement parallèle. La δικαιοσύνη θεοῦ, principe transcendant, s'exprime par la δικαίωσις, acte de justification, et arrive à son terme dans le δικαίωμα, justice réalisée. Le

premier développement aboutit nécessairement à la mort; le second, non moins nécessairement à la vie. Des deux parts, c'est un même *processus* logique, s'accomplissant dans la vie individuelle et dans l'histoire.

On peut déjà entrevoir combien est éloignée de la vraie pensée de Paul la théorie de la *justification forensique*, élaborée par la scolastique du moyen âge. D'après cette théorie, l'acte de justification n'est, de la part de Dieu, qu'une pure *ordonnance de non-lieu*, une sentence aussi insuffisante qu'arbitraire. Tout se réduit à une vieille *dette* payée à Dieu par Jésus. Dès lors, il n'y a plus de lien organique entre la justification et la régénération; il n'en est pas d'autre, du moins, que le lien tout extérieur du sentiment de reconnaissance que doit éprouver l'homme libéré. Non-seulement le nerf de la pensée de l'apôtre est ainsi coupé, mais on ne parvient pas même, dans cette conception, à bien justifier ce devoir de reconnaissance. Si l'on veut, en effet, insister encore sur la nécessité de cet unique devoir, ne voit-on pas que l'on finit par revenir, après un long détour, à la théorie que l'on veut fuir, de la justification par les œuvres, et par statuer, en tout cas, dans la sotériologie un dualisme irréductible?

Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. Sans doute il nous dit que Dieu, dans sa grâce, prononce sur l'homme pécheur une parole de justification et de délivrance; mais il ne connaît point, et, s'il l'avait connue, n'aurait point admis cette subtile distinction, objet de tant de disputes, entre *déclarer juste* et *rendre juste*, *justum dicere* et *justum facere*. La parole de Dieu est toujours pour lui une parole *créatrice*, qui porte en elle une pleine vertu et produit toujours un effet réel. En déclarant l'homme justifié, elle crée donc en lui réellement et immédiatement un commencement nouveau de justice. La δικαιοσύνη θεοῦ entre dès ce moment

comme puissance effective dans le cœur et la vie du croyant, et y devient le principe fécond d'une sanctification permanente. La régénération n'est plus que la suite de la justification ; les œuvres ne sont que l'épanouissement de la foi.

Telle est l'unité profonde et la suite organique de la pensée paulinienne. Nous voudrions essayer de la reproduire en en marquant les points essentiels.

Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ.

C'est dans la mort de Jésus que s'est réalisée historiquement et révélée à tous (πεφανέρωται) la justice active de Dieu. Elle apparaît là comme un acte positif de justification (δικαίωσις), pour se réaliser enfin, par la foi, dans l'âme du croyant et y devenir un état réel de justice (δικαίωμα, Rom. III, 24; IV, 25; VII, 4).

Le fait de la mort de Jésus devient ainsi le centre de tout le système paulinien. Le christianisme de l'apôtre se résume dans la personne de Christ; mais cette personne elle-même n'acquiert toute son importance rédemptrice qu'au moment de sa mort sur la croix. Dès lors on comprend que l'apôtre déclare ne vouloir rien savoir que *Christ* et *Christ crucifié* (1 Cor. II, 2). Toutefois, à côté de la mort, se place nécessairement le fait de la résurrection de Jésus. Non-seulement ces deux faits restent logiquement liés dans la pensée de Paul, mais on pourrait même dire qu'ils sont un seul et même acte, exprimant les deux moments successifs et logiques de la justification. Au premier, Paul rattache toute la partie négative de la rédemption : la délivrance de la coulpe et l'anéantissement de la puissance du péché; au second, il rapporte toute la partie positive : la justification, la création de la vie spirituelle (Rom. IV, 25; VI, 1-11),

La théorie ecclésiastique de l'expiation, loin de bien

rendre la pensée de l'apôtre, est arrivée à la contredire formellement. L'idée d'une *satisfaction* extérieure, accordée à Dieu pour lui arracher le pardon des pécheurs, est étrangère à toutes nos épîtres. Paul ne dit nulle part que Dieu ait besoin d'être apaisé. Il est parti d'un point de vue contraire. Le pardon des péchés est toujours un acte libre de l'amour de Dieu. C'est sa grâce souveraine et absolue qui a pris et qui garde l'initiative dans l'œuvre de la rédemption. Le sacrifice de Christ est un effet de cet amour, loin d'en être la cause. Il ne s'est point accompli hors de la sphère de la grâce, et en quelque sorte hors de Dieu-même, pour déterminer la volonté divine. *Dieu lui-même était en Christ, se réconciliant le monde par lui* (2 Cor. V, 19).

Comme Paul n'admet point en Dieu le dualisme traditionnel entre l'amour et la justice, il ne distingue pas davantage entre le pardon des péchés et l'anéantissement du péché lui-même. L'idée d'une expiation extérieure ne lui suffirait point. Les textes classiques sur lesquels on la fonde (Rom. III, 25; Gal. III, 13), sont loin de nous donner toute sa pensée. Ils n'ont point d'ailleurs dans la théorie paulinienne l'importance capitale que la théologie scolastique leur a attribuée. Si l'on a quelque souci de l'unité logique de la pensée paulinienne, c'est d'après Rom. VI, 1-11; VIII, 3 et 2 Cor. V, 21, qu'il faut les expliquer. Seuls, ces derniers passages nous donnent la théorie entière de l'apôtre sur la rédemption; or, ils font consister la valeur de la mort de Jésus, non point dans une satisfaction quelconque donnée à Dieu, mais dans l'anéantissement du péché que cette mort amène.

Plus l'idée de satisfaction reste étrangère à la sotériologie paulinienne, plus au contraire l'idée de *substitution* paraît lui être essentielle (2 Cor. V, 14-16). Toute la construction de l'apôtre repose, en dernière analyse, sur une identification

mystique entre Jésus et les croyants : Jésus devient tout ce que nous étions, et nous, nous devenons tout ce qu'était Christ. Il est *péché* en nous; nous sommes *justice* en lui (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν... ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ, 2 Cor. V, 21). Il s'est fait pauvre de toute notre pauvreté, afin de nous enrichir de toute sa richesse (2 Cor. VIII, 9). Jésus ne pouvait donc pas sauver l'humanité en restant hors d'elle. Pour réaliser en elle la justice de Dieu, y commencer organiquement un développement nouveau, il devait nécessairement apparaître dans son sein comme l'un de ses membres. Le poids de la rédemption ne porte point ici, comme dans la théorie d'Anselme, sur la divinité du Christ; il porte tout entier sur son humanité (δι' ἀνθρώπου, 1 Cor. XV, 21; cf. XV, 45 et Rom. V, 15: τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ χριστοῦ.), Non-seulement le Rédempteur doit appartenir à l'humanité, mais il doit se mettre sous toutes les puissances qui la dominent, sous la puissance objective du péché, sous celle de la loi, sous celle de la mort, afin de les vaincre réellement. En d'autres termes, résumant toute l'humanité en lui-même, il doit laisser se reproduire, et, pour ainsi parler, s'épuiser en sa personne ce développement fatal de la vie du péché que nous avons décrit plus haut.

Tel a été Jésus. Quand les temps ont été accomplis, le Fils de Dieu est apparu dans le monde, comme un simple homme; il est né d'une femme, il a vécu sous la loi (Gal. IV, 4); il est mort afin de nous racheter du péché, de nous affranchir de la loi et de nous arracher à la mort. Le péché est détruit dans la mort de Jésus, non-seulement parce qu'il y est ouvertement condamné et réellement puni, mais aussi parce qu'il achève alors de produire ses dernières conséquences. En arrivant à son complet développement, il s'épuise et se détruit lui-même. Un développement nouveau peut alors commencer. Ainsi Jésus n'expie propre-

ment le péché qu'en le menant à son terme. Sa mort est la consommation de la première période de la vie de l'humanité, la fin de la vie de la chair.

Il faut relever encore un point spécial, par où cette admirable théorie de la rédemption se rattache à ce que Paul a dit de la chair dans ses rapports avec le péché. La puissance du mal, que Christ doit briser, s'est emparée de la chair, avons-nous dit, jusqu'à s'incarner en elle. Le péché ne saurait donc être absolument vaincu que par la destruction même de la chair. De là, cet axiome théologique sur lequel repose toute la théorie de l'apôtre: *Celui qui est mort, est libéré du péché* (ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, Rom. VI, 7). Paul applique rigoureusement cet axiome à la mort de Jésus. Il rapproche le Rédempteur de l'humanité pécheresse et charnelle, autant qu'il est possible de le faire sans compromettre sa sainteté. Telle est l'impérieuse logique de sa pensée, qu'elle ne recule pas devant cette expression presque scandaleuse: «Dieu a fait *péché* celui qui n'a point connu le péché.» Enfin, dans Rom. VIII, 3, il dira nettement: «Dieu a envoyé son Fils dans *une chair absolument semblable à notre chair de péché*, et a condamné ainsi le péché *dans la chair*.» La chair de Christ, non moins que tout le reste de sa personne, a donc aussi une valeur représentative; elle représente réellement la chair pécheresse de l'humanité, organe et siége du péché. Dans la mort de Christ, le péché est condamné, la chair est crucifiée et détruite, et la rédemption se trouve objectivement accomplie.

Ἡ πίστις. *La foi.*

L'amour a réalisé l'identification de Christ avec l'humanité; c'est la foi qui réalise l'identification de l'homme avec Christ. Par elle, nous nous associons si bien à Jésus, nous

devenons si bien un seul être avec lui, que sa mort devient notre mort, et sa résurrection, notre propre résurrection. Avec lui, nous mourons au péché, à la loi, à la chair; avec lui, nous triomphons de la mort et renaissons à une vie nouvelle (Rom. VI, 1-11). La foi continue et répète dans chaque vie individuelle la crise décisive, la révolution que la mort de Jésus a amenée dans l'histoire. C'est la destruction du péché en nous, la création intérieure de la vie divine. La justification et la régénération individuelle ne sont plus que la continuation de la rédemption elle-même, qui, accomplie dans le chef de l'humanité, se réalise successivement en chacun de ses membres. La foi ne nous sauve point par sa propre vertu; elle n'est par elle-même qu'une forme vide et vaine; elle nous sauve par son contenu divin qui est précisément cette δικαιοσύνη θεοῦ réalisée en Jésus-Christ, et devenue désormais en nous un principe immanent. Par la foi, nous ne sommes pas seulement pardonnés et libérés, nous sommes donc en même temps régénérés, affranchis, en un seul mot, rendus à la vie.

Ἡ ζωή. *La vie.*

La vie est le fruit naturel de la justice, comme la mort était la suite et le salaire du péché (Rom. VI, 22, 23). Si la chair, qui a toujours en elle un principe de péché, est vouée à la mort, le croyant possède, dans l'esprit même de Christ (πνεῦμα ζωοποιοῦν) un principe de vie immortelle qui pénètre, relève et transforme toute sa nature. Il y avait lutte autrefois dans l'homme charnel, et cette lutte finissait par un triomphe toujours plus complet du péché et de la mort; il y a lutte encore dans l'homme régénéré entre le principe ancien qui s'épuise, et le principe nouveau qui se fortifie, mais cette lutte aboutit aujourd'hui à une victoire toujours plus com-

plète et plus glorieuse de la vie sur la mort. Tout ce qu'il y a de mortel en nous, finira par être absorbé par la vie. La justice relèvera tout ce que le péché a détruit.

Le chrétien possède par avance, dans la foi, tous les trésors de cette vie nouvelle. Il vit réellement de sa foi, selon cette grande parole : «Le juste vivra par la foi.» Sa vie intérieure est une vie de pleine liberté. Il n'est pas sans loi; Christ est devenu loi immanente en lui (ἔννομος χριστοῦ, I Cor. IX, 21). Mais cette loi n'est pas autre chose qu'un principe d'amour, qui lui fait réaliser facilement et joyeusement la volonté de Dieu. La vie de l'amour n'est que l'épanouissement de la foi (Gal. V, 6). Ainsi la grande doctrine de Paul, après avoir triomphé dans la sphère des théories, triomphe plus magnifiquement encore dans la sphère de la vie pratique. On ne devra plus s'étonner qu'elle ait à la fois inspiré, depuis dix-huit siècles, les grands penseurs chrétiens dans l'ordre intellectuel, et fait les grands héros, dans l'ordre moral.

CHAPITRE III.

Le principe chrétien dans la sphère sociale et historique (Philosophie religieuse de l'histoire).

I.

LA PERSONNE DE CHRIST PRINCIPE DE LA VIE DE L'ÉGLISE.

Jusqu'à présent, le principe chrétien est resté dans la sphère de la vie individuelle. Mais il tend, par sa nature même, à une réalisation universelle. Ce que Christ est pour un membre de l'humanité, il l'est et il doit le devenir pour tous. Le résultat de ce nouveau développement du principe chrétien, c'est l'*Église*. L'unité de l'Église repose sur le sen-

timent, commun à tous ses membres, d'une communion vivante avec Christ.

Pour exprimer cette unité essentielle de l'Église, Paul la compare, à diverses reprises, à l'organisme du corps humain (1 Cor. XII, 12 et ss.; Rom. XII, 4). «Comme dans un *seul* corps, nous avons *plusieurs* membres, qui n'ont pas tous la même fonction, de même nous tous sommes en Christ un seul corps, et nous sommes les uns à l'égard des autres ce que les membres d'un seul corps sont entre eux.» Ce corps est appelé σῶμα χριστοῦ (1 Cor. XII, 27), c'est-à-dire un corps qui possède en Christ le principe de son être et la racine de sa vie. Christ non-seulement en est la tête, mais il en est l'âme intérieure, et manifeste en lui, et par lui, toutes ses vertus cachées (Éph. IV, 16; Col. II, 19). A cet égard, l'Église devient *le corps même de Christ* (τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ), c'est-à-dire la manifestation extérieure et visible, la réalisation matérielle de ce que Christ est d'une manière invisible. C'est dans ce corps que Christ verse la plénitude de sa vie, de sorte que l'Église, remplie ainsi de la vertu de son chef, devient encore le πλήρωμα τοῦ χριστοῦ (Éph. I, 23).

L'Église ne peut réaliser toute la vertu de son principe que par un développement laborieux. Mais tout développement suppose la variété. Dès lors, l'apôtre distingue et reconnaît dans l'Église diverses fonctions, divers dons, divers ministères (διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, 1 Cor. XII, 4). Il laisse à chacun de ces dons individuels un libre et plein épanouissement. C'est par eux que se manifeste la richesse de la vie de l'Église. Mais d'un autre côté, ces divers *charismes* procèdent d'un seul et même esprit (ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα), et comme l'amour est leur inspiration commune, ils tendent tous au même but, la perfection du corps entier de l'Église. Ainsi, l'unité se brise d'abord et s'épanouit dans une riche variété; mais cette variété, à son tour, s'évanouit

dans l'unité suprême. Tel est le développement organique et harmonieux de la vie de l'Église.

De cette notion de l'Eglise, dérive l'idée paulinienne du *baptême* et de la *Sainte-Cène*, idée qui se résume dans l'union substantielle du chrétien avec Christ. Le baptême, symbole de la foi, reçoit sa signification de la foi elle-même; il devient le symbole de notre mort et de notre résurrection avec Christ. Dans le baptême, nous sommes ensevelis avec Jésus en sa mort, et nous ressuscitons avec lui pour marcher en nouveauté de vie (Rom. VI, 3, 4). De même, la Cène exprime l'unité mystique des membres de l'Église, avec Christ et entre eux: *un seul pain, un seul corps* (1 Cor. X, 17). C'est le moyen par lequel ils s'assimilent la vie de Christ, la substance de son être spirituel. Ainsi grandit au dehors et au dedans, en étendue et en puissance spirituelle, l'Église, qui n'est pas seulement une création de l'esprit de Christ, mais, si l'on peut ainsi parler, un prolongement de son être et une continuation de sa vie.

II.

Ἡ ἐπαγγελία, ὁ νόμος, ἡ πιστίς. L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE ALLIANCE.

L'antithèse flagrante entre la loi et la foi, établie dans le chapitre précédent, tend à se résoudre d'elle-même, dès que la pensée de Paul s'élève au point de vue historique. L'apôtre en effet ne pouvait prendre, en face du judaïsme, une position absolument négative. Non-seulement il croyait à la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, mais encore il admettait l'origine divine de la loi elle-même. Il était donc nécessairement amené à formuler d'une manière positive les rapports de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

Le judaïsme, par cela même, descendait immédiatement du rang de religion absolue à celui de révélation préparatoire. L'ancienne alliance était bien une alliance sérieuse entre Dieu et son peuple; mais, n'ayant point son but en elle-même, elle ne pouvait être définitive (2 Cor. III, 7-11). Elle intervient comme un moment nécessaire, mais transitoire, dans la marche progressive du plan divin. Elle regarde tout entière vers la manifestation suprême de la justice de Dieu en Christ, à laquelle elle rend témoignage (Rom. III, 21).

Cette préparation a un côté positif, dans le don primordial de la *promesse*, et un côté essentiellement négatif, dans l'intervention et le rôle de la *loi*. Il y a, en effet, entre la foi et la promesse, similitude et identité parfaites; car elles ont le même contenu, la grâce de Dieu. La promesse, c'est la foi anticipée, comme la foi est la promesse réalisée. Aussi Paul affirme-t-il énergiquement qu'il n'y a jamais eu d'autre justification possible à l'homme devant Dieu que la justification par la foi, que celle-ci est l'idée primitive, originelle de la révélation divine, fort antérieure à l'institution même de la loi. Il la retrouve sans peine dans la promesse faite au Patriarche. Abraham crut à Dieu et cette foi lui fut imputée à justice. Les origines du salut par la foi remontent donc jusqu'à lui (Gal. III, 7). C'est à la foi seule, à la foi même en dehors de la circoncision, que la promesse a été faite (Rom. IV, 10). De là vient l'importance capitale que la personne d'Abraham prend aux yeux de Paul dans la marche de la révélation divine. Abraham marque le moment décisif où la promesse entre dans l'histoire, c'est-à-dire où la grâce justifiante de Dieu s'annonce pour la première fois au monde, et le nom du patriarche reste à la tête d'une des grandes périodes de l'histoire religieuse. Cette promesse est un *vrai testament*, qui, dès le principe, a consacré le droit

des croyants à l'héritage paternel, testament que rien, dans la suite, ne peut ni modifier ni détruire (Gal. III, 15).

S'il y a, entre la promesse et la foi, cette identité originelle, la loi, par contre, représente un élément extérieur, radicalement différent de l'une et de l'autre. Elle intervient entre l'une et l'autre pour amener l'accomplissement de la promesse; mais elle reste sans lien positif avec elle. Son ministère représente une grande parenthèse dans l'histoire (παρεισῆλθεν). Survenue 430 ans après, elle n'est point la continuation de la promesse, car alors il faudrait admettre que Dieu a modifié ses intentions premières. Or la parole de Dieu ne peut être annulée. La loi a donc une toute autre destination que la promesse. Sa mission consiste uniquement dans la réalisation et la multiplication du péché (Gal. III, 19; Rom. V, 20). C'est dans ce but qu'elle intervient entre la promesse et son accomplissement, et sert de moyen terme et de médiation entre ces deux moments de l'histoire. En quoi consiste cette médiation temporaire? A placer tous les hommes sous le péché et sous la malédiction, et à les retenir et garder sous ce double joug jusqu'à la venue de Christ. La réalisation de la grâce ne pouvait avoir lieu en effet avant celle du péché. C'est donc en réalisant le péché que la loi travaillera d'une manière efficace à l'avénement de la grâce. Tel sera son office de *pédagogue* et de *médiateur* temporaire. Bien que la justification ne vienne point de la loi, bien que la loi produise même un fruit tout opposé, elle n'est cependant contraire ni à la promesse ni à la foi; elle rentre aussi et trouve sa place dans le plan divin; elle représente entre l'une et l'autre ce moment négatif de condamnation que l'homme doit traverser avant d'arriver au plein sentiment de sa réconciliation avec Dieu. Ainsi la pensée de l'apôtre retrouve, au terme de cette discussion, son unité un nstant compromise, et arrive à comprendre le rôle de la

loi, dans sa différence essentielle et dans sa relation historique avec l'Évangile. *La promesse, la loi, la foi*, Abraham, Moïse, Christ, marquent les trois moments successifs, logiquement enchaînés et logiquement nécessaires, du plan divin.

Cette conception est radicalement différente de la manière dont les juifs et les judéo-chrétiens persistaient à considérer l'Ancien Testament. Elle est même si hardie et si originale, que la théologie chrétienne des siècles postérieurs n'a su ni la comprendre, ni la reproduire. C'est la lettre de l'ancienne alliance, interprétée par l'esprit de la nouvelle. Paul sentait bien que le juif ne pouvait de lui-même s'élever à ce spiritualisme. «Un voile est resté, disait-il, sur l'ancienne alliance. Par Christ seul, le voile peut être levé. Mais jusqu'à aujourd'hui, les Juifs lisent Moïse sans le comprendre.» Ils ne s'aperçoivent point du caractère subordonné, de la gloire éphémère de ce ministère de Moïse. Il n'a pas été sans gloire, car il a été une manifestation de la volonté de Dieu, mais cette gloire a été passagère, parce que ce ministère ne devait pas lui-même être permanent ; elle disparaît et s'évanouit devant une gloire plus haute, une gloire impérissable (2 Cor. III, 6-15).

III.

ADAM ET CHRIST, OU LES DEUX AGES DE L'HUMANITÉ.

La pensée de Paul n'a point encore franchi les limites sacrées de l'Ancien Testament ; mais elle tendait évidemment à embrasser, dans son ensemble, tout le développement historique de l'humanité, dont l'Évangile de Christ est le terme et le couronnement.

L'apôtre se plaît à comparer la vie totale du genre humain

au cours naturel de la vie individuelle, et à retrouver dans la première les diverses phases de la seconde. L'humanité, elle aussi, commence par être enfant, et doit traverser une période de lente éducation et de pénible minorité. C'est un héritier, sans doute, mais un héritier mineur qui doit rester en tutelle jusqu'au moment de sa pleine majorité. La promesse, voilà le testament paternel; le tuteur sévère, inflexible, c'est la loi qui remplira son office jusqu'au temps marqué par le père lui-même. L'héritier jusqu'alors est traité comme un esclave. C'est en Christ enfin, que l'homme retrouve ses titres de fils, et atteint sa pleine maturité (πλήρωμα τοῦ χρόνου). A ce moment cesse la période de l'enfance et de la jeunesse, passée dans l'esclavage, et commence la seconde phase de la vie humaine, celle de l'âge mûr, dont le caractère est la liberté, l'entière possession de soi-même (Gal. IV, 1-7).

Toutes les idées, toutes les institutions juives et païennes, qui ont gouverné l'humanité avant Christ, tombent sous cette désignation générale: ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, *choses rudimentaires, éléments primitifs*, par lesquels l'éducation du genre humain s'est faite jadis, mais qui ne conviennent plus à l'humanité chrétienne, libre et majeure (Gal. IV, 9). C'était une pensée hardie que de ranger ainsi, dans une seule et même catégorie, les traditions juives et les traditions païennes, et de les confondre en quelque sorte en les subordonnant également à l'Évangile.

Cette haute philosophie de l'histoire s'exprime encore mieux et s'achève dans le parallèle des *deux Adam* (Rom. V, 12-21; 1 Cor. XV, 44-47). On n'apprécie pas suffisamment, à mon sens, l'importance de ces deux textes, quand on n'y voit qu'une figure typologique plus remarquable peut-être que les autres, mais servant uniquement d'illustration au discours de l'apôtre. Dans l'enchaînement logique où ce parallèle arrive, il prend de lui-même dans le système de

Paul une place capitale, et exprime une de ses plus grandes et de ses plus belles idées.

Adam et Christ représentent les deux grandes périodes de la vie de l'humanité. La chair, le péché, la loi, la mort, règnent sur la première; l'esprit, la foi, la justice, la vie sont les puissances qui triomphent dans la seconde. Le premier Adam était terrestre et charnel (χοϊκός et ψυχικός). Tous ses descendants ont été terrestres et charnels, ont continué sa vie et porté son image. Avec la transgression d'Adam, le péché est entré dans le monde, a régné sur tous les enfants d'Adam, les livrant à la mort, salaire inévitable du péché. Tel est le développement naturel de cette première période. On n'a pas toujours bien saisi le lien organique qui l'unit à la seconde, résumée en Christ. Cette nouvelle période n'intervient point brusquement, amenée du dehors par un acte arbitraire; elle a son point de départ dans la première elle-même et en procède organiquement. La vie charnelle et psychique doit précéder la vie *pneumatique* et la laisser s'épanouir (1 Cor. XV, 46). La seconde période ne commence pas, comme on se l'imagine, avec la naissance surnaturelle de Jésus; on peut même se demander s'il y a place dans la conception de Paul pour cette naissance surnaturelle. Le rôle que ce fait prend dans la théologie ecclésiastique, est rempli dans le système de l'apôtre par celui de la résurrection. La nouvelle époque historique commence avec la résurrection du Sauveur, laquelle a été la première apparition de la vie *spirituelle* sur la terre. La vie historique de Jésus en effet appartient à la première période. Christ a été, lui aussi, un descendant d'Adam, *né de femme*, venu sous la loi, avec une chair semblable à la nôtre, sous la domination objective du péché et de la mort, pour faire éclater et jaillir, de ce milieu même, la vie divine qui l'animait.

Dans ce point de vue, tout repose sur le fait de la réelle

humanité de Jésus. Le second Adam est du ciel sans doute, mais il sort aussi du sein de l'humanité. Il est entré comme un membre vivant dans la race humaine; il y devient le père d'une humanité nouvelle. *L'esprit*, *la justice* et *la vie* sont en lui non-seulement des qualités, mais des puissances, qui entrent dans l'histoire, et s'y développent comme le péché se transmettait dans la descendance d'Adam. De même en effet que, par notre origine, nous sommes en *communion* avec le péché d'Adam et participons à sa mort, de même ceux qui entrent en communion avec Christ participent à sa vie et à sa justice. S'il y a différence, elle est même tout à l'avantage du second Adam: un seul péché fut le point de départ de la condamnation du grand nombre; la rédemption, au contraire, a son point de départ dans la multitude des péchés actuels dont Christ triomphe, et au sein de laquelle, par son obéissance, il fait éclater la justice et la vie (Rom. V, 15-17).

Bien que surnaturel dans sa cause divine, le christianisme n'entre donc point brusquement ni violemment dans la suite de l'histoire, pour en interrompre le cours. Il se manifeste à son heure, jaillissant du sein même de l'humanité, où Dieu fait apparaître, au temps marqué, la vie nouvelle. L'idée d'une chute de la race humaine, au sens où l'entendait Augustin, n'est point dans la logique du système de Paul. Ou, du moins, si l'apôtre admettait une défaillance, une chute du genre humain dans le péché, cette idée finissait par disparaître dans l'idée plus haute d'un progrès constant. Le second Adam ne répare pas seulement la faute du premier; il réalise un progrès réel et marque un degré supérieur de la vie. La résurrection de Christ est l'achèvement de la création de l'humanité.

IV.

ESCHATOLOGIE.

Les luttes de l'histoire se résument, aux yeux de Paul, dans l'antagonisme incessant de deux principes contraires: la *mort* et la *vie*. Ce grand drame aura son dénouement. La puissance de la mort est déjà brisée en principe dans la résurrection de Jésus-Christ. Ce premier triomphe reste le point de départ de l'eschatologie paulinienne. Celle-ci n'est plus que l'épanouissement ou la réalisation progressive de toutes les conséquences individuelles, sociales et cosmiques renfermées en germe dans ce *fait-principe*. L'apôtre ne restreint point, en effet, cette transformation radicale, qu'annonce et que commence le triomphe personnel de Jésus, à la seule humanité. Elle s'étendra à toutes les sphères célestes et à toute la nature physique. La résurrection du Christ est un moment décisif dans le développement de la vie universelle (Rom. VIII, 18-24).

Comment s'opèrera cette transformation? Au mécanisme extérieur de l'eschatologie juive, l'apôtre, on l'a vu, s'efforçait de substituer un dynamisme moral. Toutefois ce serait se méprendre sur sa pensée, que de lui attribuer l'idée moderne du progrès indéfini de l'histoire. Il s'est très-certainement représenté la fin comme un dénouement dramatique amené par Dieu, au moment prévu dans ses desseins. S'il a renoncé à l'espoir d'assister, vivant encore, à la *parousie* du Seigneur, il a toujours attendu ce grand événement, et veut qu'on l'attende après lui (1 Cor. XV, 22; Phil. I, 10; III, 21). Il n'y a pas contradiction, comme on l'a dit, entre cette attente finale et l'espérance immédiate que nourrit Paul, d'être réuni par la mort même avec Christ et avec

Dieu (Phil, I, 21; 2 Cor. V, 8). Jusqu'au moment de la manifestation extérieure et historique du Seigneur, les chrétiens vivants ou morts ont également leur gloire et leur vie cachées en Dieu, comme l'est actuellement aux yeux du monde la gloire de Christ lui-même (Col. III, 1-14).

Le moment de la parousie sera celui de la résurrection. Alors le principe de la vie nouvelle qui est en Christ, se manifestera dans toute sa puissance en ressuscitant *nos corps mortels*, et achèvera ainsi l'œuvre de la rédemption (Rom. VIII, 23). D'un autre côté, Paul n'exclut pas avec moins de décision *la chair et le sang* de cette résurrection glorieuse (1 Cor. XV, 50). Évidemment dans son système la chair, siége et organe du péché, doit être anéantie. Il faut donc faire une distinction essentielle entre le corps et la chair. Celle-ci est la substance matérielle du corps. Celui-là reste la forme essentielle de l'être humain. On peut se demander au point de vue philosophique comment la forme peut subsister quand la matière qui la remplit disparaît. Paul ne s'est pas préoccupé de cette question. Il a cherché à rendre sa pensée sensible et il y a admirablement bien réussi, en comparant la résurrection à la germination d'un grain de semence. Ce n'est pas la même matière qui compose la plante nouvelle, et cependant le type persiste dans le changement de substance. Le corps nouveau procède organiquement du germe qui lui donne naissance. Il y a donc un lien réel entre le corps semé corruptible et le corps qui ressuscite incorruptible. C'est le même corps, et c'est pourtant un corps nouveau. Le corps, en effet, représente aux yeux de Paul une pensée divine essentielle et nécessaire au plein développement de la vie individuelle; ce type divin se réalise successivement avec des éléments de nature diverse (ἄλλη σάρξ) et s'élève comme l'âme elle-même, par la crise de la mort, à un degré supérieur de vie. Il devient, lui aussi, corps

spirituel. La substance du πνεῦμα remplacera en lui la matière de la σάρξ.

Cette résurrection sera le moment du triomphe absolu du Seigneur. Toute puissance, toute autorité tombera devant lui. Ses ennemis seront mis sous ses pieds (1 Cor. XV, 24-28). Faut-il comprendre cette dernière victoire comme un triomphe extérieur? Est-il question d'une soumission forcée des puissances hostiles, ou de leur transformation, de leur conversion et de leur glorification? La première conception paraîtra peut-être à plusieurs la plus vraisemblable. Cependant, quand Paul déclare que la mort elle-même sera anéantie pour toujours, il semble bien faire entendre que le mal lui-même cessera d'exister. L'apôtre ne dit rien du sort final réservé aux méchants ou au diable. Mais l'idée d'une éternelle damnation est évidemment en dehors de la logique de sa pensée. Celle-ci exigerait plutôt l'anéantissement absolu des êtres mauvais. On remarquera, en particulier, qu'il n'est point question chez Paul d'une résurrection des méchants. N'ayant point en eux mêmes le principe vivifiant, ils ne sauraient revivre. — Quand cette pleine victoire du bien sur le mal, et de la vie sur la mort, sera réalisée, Christ alors remettra le royaume à Dieu son Père. Son rôle cessera avec son triomphe; il s'effacera à son tour, et Dieu, consommant l'unité éternelle, sera tout en tous. Tel est le but suprême et glorieux de l'histoire.

V.

Ἡ πίστις, ἡ ἐλπίς, ἡ ἀγάπη. LA FOI, L'ESPÉRANCE, L'AMOUR.

Le développement historique du royaume de Dieu se trouve dès maintenant condensé et résumé dans la conscience chrétienne. Les principaux moments de ce progrès de vie y sont représentés subjectivement par *la foi, l'espé-*

rance, l'amour. «Dans ces trois points, dit excellemment Calvin, est un brief résumé de toute la chrestienté.»

Le premier en date est la foi. C'est le fait créateur qui contient en germe les deux autres. La foi regarde, dans le passé, à la promesse divine, au salut accompli par la mort de Christ. Là est son objet et son point d'appui. Mais, si la foi plonge par ses racines dans le passé et vit dans le présent, ni le présent ni le passé ne sauraient lui suffire; elle s'empare de l'avenir et devient *l'espérance.*

La foi porte l'espérance dans ses flancs, comme le passé et le présent portent en eux-mêmes l'avenir. L'espérance, à parler vrai, n'est que la foi épanouie; c'est le côté de l'âme tourné vers la vie éternelle. Plus le désaccord est profond, plus la contradiction est douloureuse, dans le temps présent, entre ce que nous sommes spirituellement par la foi, et notre condition terrestre, entre nos aspirations et nos épreuves, plus aussi l'espérance jaillit de la foi, vive, puissante. «A le bien prendre, dit l'apôtre, nous ne sommes sauvés qu'en espérance.» Notre vie ici-bas n'est qu'une affliction, une gêne constante (θλῖψις καὶ στενοχωρία), où la vie de l'esprit est comprimée et froissée par les tentations, les faiblesses et les douleurs de la chair. Nous marchons par la foi sans la vue. L'espérance est la vue de la foi.

Mais le sentiment essentiel et permanent de la conscience chrétienne, celui qui en exprime le côté éternel et qui se retrouve, comme tel, dans la foi et dans l'espérance, c'est l'*amour*. Les deux premiers sont des modes temporaires de la vie spirituelle; ce sont des vertus de voyageurs; le troisième exprime l'essence intime, le fond immuable de cette vie. L'amour est la vie même de Dieu. «Maintenant, ces trois vertus demeurent: la foi, l'espérance et l'amour; mais la plus grande d'entre elles, c'est l'amour (1 Cor. XIII).

CHAPITRE IV.

Le principe chrétien dans la sphère métaphysique (Théologie).

Les racines de toute pensée humaine, comme de toute vie, sont en Dieu. Il est impossible de suivre longtemps une idée quelconque sans la voir aboutir à ce premier principe. Paul n'a pas eu besoin de vouloir faire de la spéculation pour arriver à formuler les principes transcendants de sa théologie. Exclusivement religieuse, sa pensée remonte d'elle-même à Dieu. Dieu est resté le commencement et la fin, le point de départ et le terme de sa réflexion. C'est en lui qu'est la cause première et toujours active de ce grand déploiement de justice et de vie, que nous venons de contempler dans l'histoire et dans la conscience humaine. Cette cause s'appelle la *grâce*.

I.

Ἡ χάρις, ἡ πρόθεσις τοῦ θεοῦ. LA GRACE, LA PRÉDESTINATION.

Paul met une sorte de jalousie à revendiquer pour Dieu seul l'initiative absolue, *inconditionelle*, de l'œuvre de la rédemption. Cette initiative de Dieu jaillit de son *amour infini* (Éph. I, 3-6; II, 4-7; Rom. V, 8; 2 Cor. XIII, 13; 2 Thess. II, 16).

L'apôtre n'admet point en Dieu, nous l'avons déjà dit, l'antithèse que la théologie ecclésiastique a si souvent élevée entre son *amour* et sa *justice*. La justice de Dieu n'est point une justice légale, une vertu négative qui se satisfait en punissant le mal. La puissance divine qui punit le mal s'appelle, dans le langage de Paul, la *colère de Dieu* (ὀργὴ θεοῦ, Rom. I, 18; II, 8). La δικαιοσύνη θεοῦ est une vertu positive

qui se communique, se donne et se confond avec l'amour. On pourrait dire que la justice, en ce sens, est le contenu même de l'amour de Dieu, et l'amour, la forme essentielle de sa justice (Rom. III, 21-26).

L'amour de Dieu, s'exerçant à l'égard d'hommes pécheurs, prend le nom de *miséricorde* (ἔλεος, Rom. IX, 15, 16, 23; Éph. II, 4; 1 Tim. I, 2). Il a un nom plus précis encore, *la grâce* (ἡ χάρις). Aucun mot ne revient plus fréquemment sous la plume de Paul. Il désigne l'amour de Dieu en action, intervenant directement et positivement dans les destinées de l'humanité, pour la relever. La grâce est donc la source première, la cause unique et absolue du salut de l'homme. Comme Christ est l'organe essentiel par lequel la grâce de Dieu se réalise, elle s'appelle aussi la *grâce de Christ* (Gal. I, 6; 2 Cor. VIII, 9; 2 Thess, I, 12; χάρις χριστοῦ ou χάρις ἐν χριστῷ). Comme elle dépend purement de la volonté bienveillante de Dieu, elle s'appelle encore εὐδοκία (Éph. I, 5; Gal. I, 15; 1 Cor. I, 21). C'est donc, en définitive, Dieu qui est notre Sauveur (1 Tim. I, 1; IV, 10; Tit. I, 3; cf. 1 Cor. I, 21).

Cet acte d'amour, par lequel Dieu sauve les hommes, est une décision de sa volonté antérieure au temps, un *décret éternel* (βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Éph. I, 11). Mais si l'amour inspire la rédemption, c'est la sagesse qui en a conçu et arrêté le plan (Éph. III, 10, ss.; Rom. XI, 33). Ce plan divin, qui est le plan même de l'histoire, ne se réalise et ne se révèle que progressivement. Il est resté inconnu, caché à la sagesse humaine, jusqu'à l'apparition de Christ, le révélateur parfait. Aussi Paul l'appelle-t-il un *mystère* (μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Éph. I, 9; σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, 1 Cor. II, 7). Ce plan n'est que l'épanouissement de la grâce éternelle de Dieu (ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ). Celle-ci est au commencement, au milieu, à la fin de l'œuvre rédemptrice, toujours

également souveraine, également absolue. Mais dès qu'il s'agit de son application pratique aux nations et aux individus, surgit la question inévitable des rapports de cette activité absolue de Dieu avec la liberté de l'homme, en d'autres termes, la terrible question de la *prédestination*.

La grâce divine doit être acceptée par la foi; elle ne peut se réaliser autrement. Or, la foi dépend de l'homme et Paul fait d'énergiques appels à la responsabilité, à la liberté individuelles. Mais, d'un autre côté, il ne se produit rien de bon en l'homme qui ne soit l'œuvre de la grâce de Dieu, de sorte que la foi elle-même est déjà en nous l'effet de cette grâce. L'apôtre était amené à considérer l'activité humaine à ce point de vue absolu par son expérience personnelle, autant que par la logique de sa pensée. Lui-même était un vaincu de cette puissance supérieure qui, depuis le moment où elle l'avait saisi aux portes de Damas, l'entraînait comme un *esclave* à travers le monde, réalisant en lui et par lui son œuvre sur la terre (2 Cor. II, 14 ; V, 14 ; 1 Cor. IX, 16 ; XV, 10). Le fond de sa conscience apostolique, c'était le sentiment de n'être qu'un instrument entre les mains de Celui qu'il prêchait; il se trouvait en face de Dieu dans une dépendance absolue. Ajoutons que ce sentiment est essentiel à toute piété profonde. C'est le propre de la piété de s'effacer, de rapporter tout à Dieu, d'absorber la vie individuelle dans l'activité divine. La prédestination, dans ce sens, est un produit normal de la foi religieuse, et le sentiment de la première ne s'affaiblit jamais sans amener ou sans marquer un affaiblissement égal de la seconde.

On ne s'étonnera donc point de retrouver cette antinomie fondamentale entre la liberté humaine et l'activité divine dans les paroles de Jésus (Matth. XI, 25; XIII, 11; XXII, 14) et dans tous les écrits du Nouveau Testament (1 Pierr. I, 2; Jean VI, 44 et *passim*; Actes XIII, 48). Le mérite de Paul

n'est point d'avoir inventé la question, mais d'en avoir fait une question théologique. C'est dans les chapitres IX et X des Romains, on le sait, que l'apôtre a le plus nettement expliqué sa pensée.

Les exégètes essaient vainement d'écarter du chapitre IX l'idée d'une prédestination absolue. Paul veut ici précisément enlever à l'homme tout mérite, tout ce qui pourrait influer sur la volonté divine ou la déterminer dans un sens ou dans un autre. Pour mieux y réussir, il ne craint pas d'aller jusqu'à anéantir devant Dieu toute activité indépendante en l'homme. Ce que nous sommes et ce que nous faisons doit si peu obliger Dieu, que nous ne le sommes et ne le faisons que par la volonté même de Dieu. Il choisit Jacob et rejette Ésaü, sans tenir aucun compte de leur mérite personnel; il endurcit qui il veut; il fait miséricorde à qui il lui plaît. Cette pensée est encore plus rudement exprimée dans la comparaison du potier et de l'argile, dont les esprits superficiels se scandalisent trop aisément[1]. Qu'y a-t-il au fond de cette image, sinon l'idée de l'indépendance souveraine de l'activité divine, de la *causalité suprême*, de la volonté absolue, qui n'a de compte à rendre à personne et à qui personne n'a le droit d'en demander, idée philosophique si naturelle, si inévitable que tout esprit réfléchi y arrive du premier élan, dès qu'il ne veut point s'arrêter à un *moralisme* aussi superficiel que vulgaire?

Mais on ne saurait plus mal comprendre la pensée de l'apôtre qu'en lui attribuant un déterminisme mécanique, un *décret extérieur* et arbitraire, réglant par avance les actes et

[1] Paul n'a inventé ni la comparaison ni le raisonnement. Je ne sais point si l'un et l'autre ne revenaient pas fréquemment dans les discussions rabbiniques du temps; mais on les retrouve tous deux dans l'Ancien Testament (cf. Ésaïe XLV, 9; XXIX, 16; Jérémie XVIII, 2-7).

la condition des individus. Autant il vient de mettre d'énergie à maintenir le caractère absolu, inconditionnel de l'activité divine, autant il en dépense, dans le chapitre X, pour relever la responsabilité morale de l'homme. Ici le salut et la condamnation ne dépendent plus que de la foi ou de l'incrédulité individuelles. Il ne faut point croire que Paul veuille par là restreindre la portée de ce qu'il a affirmé plus haut. Non, il était absolu dans ses premières déclarations, il ne l'est pas moins dans les dernières. Je ne crois même pas qu'il ait eu le moindre sentiment de tomber en contradiction avec lui-même. Il ne se met point, dans ces trois chapitres, à un point de vue spéculatif et ce n'est pas la question dogmatique de la prédestination qu'il discute. Il se place à un point de vue historique et cherche à résoudre une question historique, celle du rejet des juifs et de l'avénement des gentils. Pourquoi les juifs ont-ils été repoussés? — parce qu'ils ont cherché la justice des œuvres, et n'ont pas cru. Pourquoi les païens ont-ils été accueillis? — parce qu'ils ont accepté la justice de la foi. Voilà une première solution du problème, la solution *subjective*, pleinement satisfaisante pour la conscience individuelle. Mais comment cette foi des uns et cette incrédulité des autres se rapportent-elles au plan divin? Paul répond sans hésiter: par l'une aussi bien que par l'autre, le plan divin se réalise. L'incrédulité des Juifs fait éclater la longue patience de Dieu et son éternelle justice; la foi des païens manifeste les richesses de sa miséricorde. Dieu est toujours glorifié, et l'homme a la bouche fermée. C'est la solution *objective*, la solution dernière. Il n'y a point contradiction, au sens de Paul, entre ces deux solutions, parce qu'il se refuse à comprendre l'une sans l'autre, parce que, à ses yeux, la prédestination divine se réalise précisément sous la forme historique de la responsabilité morale, et que la liberté humaine ne saurait s'exercer

en dehors du plan divin. L'histoire est la résultante de l'activité divine et de l'activité humaine; c'est toujours une même réalité, tantôt considérée du point de vue de l'homme, tantôt contemplée du point de vue de Dieu. La vérité consisterait, non à séparer ou même à juxtaposer ces deux points de vue, mais à les faire incessamment rentrer l'un dans l'autre.

II.

Ὁ χριστός. CHRISTOLOGIE.

Au point central du plan éternel de Dieu se trouve la personne du Rédempteur. C'est dans cette personne et par elle que la *grâce* devient une puissance active, entre dans le monde et se réalise (πεφανέρωται, Rom. III, 21). Toute la doctrine de Paul vient se résumer dans la *christologie*.

La christologie paulinienne ne consiste ni dans un simple transfert des attributs messianiques à la personne de Jésus, ni dans l'application à cette personne de notions métaphysiques empruntées à la philosophie d'Alexandrie. C'est une doctrine essentiellement originale, dont le point de départ est dans le fait même du salut, qui sort logiquement de la doctrine de la rédemption, c'est-à-dire des entrailles mêmes du paulinisme.

Le Rédempteur doit être sérieusement homme, car il ne peut sauver l'humanité qu'en entrant en elle, et en en devenant un membre réel, organique. Mais, d'un autre côté, il n'en doit pas moins se distinguer d'une manière absolue de l'humanité pécheresse, car, s'il lui appartenait simplement comme une partie appartient au tout, il aurait lui-même besoin d'être sauvé et ne saurait donner le salut aux autres. La *sainteté humaine* de Jésus, tel est donc le premier fondement de la christologie paulinienne. Non-seulement l'apôtre

la suppose toujours et partout, mais, en un passage capital sur la rédemption, il déclare que le Christ *n'a point connu le péché* (2 Cor. V, 21).

Il est vrai que, après les mots τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, l'apôtre ajoute ceux-ci ἁμαρτίαν ἐποίησεν. M. Holsten a rapproché cette expression du passage Rom. VIII, 3 et soutenu que, dans ces deux textes, Paul attribue positivement à Christ le péché, comme inhérent à sa chair même. Cette interprétation est la conséquence logique du dualisme métaphysique que ce théologien a crû découvrir, au fond du paulinisme, entre la chair et l'esprit. L'apôtre, dit-il, ne peut sérieusement prêter à Christ une chair semblable à la nôtre, sans lui attribuer par cela même le péché. Il le fait très-positivement dans ces mots : ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.... κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Rom. VIII, 3). Pour anéantir et condamner le péché dans la chair de Jésus, il faut que le péché y soit réellement. Là est le nerf de toute la théorie de Paul sur la rédemption; si vous le coupez, il faudra constater, au fond de cette théorie, une solution de continuité, une incohérence qui la rend impuissante ou même la détruit. Cette dernière raison est sans doute fort spécieuse. Suivons cependant l'idée de M. Holsten, et voyons si elle sauvegarde jusqu'au bout la logique du système paulinien. Donc le péché est dans la chair de Christ, comme puissance positive. Ce péché n'a-t-il pas fait Christ pécheur? Non, répond M. Holsten, car, en lui, l'ἁμαρτία n'est jamais devenue παράβασις; cette puissance du péché n'a jamais enfanté la transgression. Mais pourquoi, demanderons-nous encore? Christ a vécu sous la loi. Or, n'est-il pas inévitable, au point de vue paulinien, que la loi, puissance du péché, le provoque partout où il est latent, le manifeste et le réalise? Et, sur ce point, M. Holsten, à son tour, ne rompt-il point la logique intérieure de la doctrine de Paul? En définitive, ou bien le péché ne

s'est point manifesté et ne pouvait pas se manifester en Jésus, et alors, qu'a M. Holsten de plus que ce que l'apôtre et l'Église après lui appellent : ὁμοιώμα σαρκὸς ἁμαρτίας? Ou ce péché, inhérent à la chair de Christ, s'est réalisé dans sa vie et l'a constitué pécheur; alors, comment sa mort peut-elle opérer la rédemption de ses frères? Des deux parts, nous aboutissons à une contradiction logique encore plus redoutable que celle que M. Holsten signalait tout à l'heure.

Il n'y a donc nul avantage sérieux, au point de vue de la construction générale du système paulinien, à comprendre comme ce théologien les deux passages cités plus haut; mais il y a de très-graves inconvénients, au point de vue de la simple exégèse grammaticale. Sans doute, dans Rom. VIII, 3, les mots ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, tendent à assimiler la chair de Christ à notre chair de péché; mais il n'en est pas moins vrai que, dans cette assimilation même, le terme ὁμοιώμα maintient une différence essentielle; si non, pourquoi l'apôtre l'a-t-il employé, au lieu de dire tout simplement : ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας? Dans tous les passages où ce mot revient, il désigne une identification approximative, jamais une identité matérielle absolue (cf. Rom, I, 23; VI, 5). Il faut remarquer enfin la manière générale dont se termine la phrase en question. Paul ne dit pas : κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκὶ αὐτοῦ, dans sa chair; mais d'une façon abstraite, ἐν τῇ σαρκί, dans la chair. La chair de Christ ne représente donc que d'une manière idéale la chair de l'humanité. Les deux notions de la chair et du péché sont toujours corrélatives, mais restent dogmatiquement séparées.

L'interprétation analogue que M. Holsten donne de 2 Cor. V, 21, est encore bien moins soutenable. Il prend, au sens matériel, les mots : «Dieu a *fait péché* celui qui n'a point connu le péché.» Christ serait devenu péché en revêtant la chair de péché. M. Holsten est dès lors obligé de rapporter

les mots ἐποίησεν ἁμαρτίαν à l'incarnation même du Fils de Dieu, et ceux qui précèdent, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, au Christ préexistant: deux choses également impossibles. Il est évident, en effet, d'une évidence absolue, qu'il est uniquement question, dans ce texte, du Christ historique, et que les mots ἐποίησεν ἁμαρτίαν font allusion, non au fait de l'incarnation du Fils de Dieu, mais au fait de la mort de Jésus sur la croix. Or, à ce moment, comment le Christ a-t-il pu devenir péché, sinon par l'effet d'une substitution idéale, nettement indiquée par ces mots : ὑπὲρ ἡμῶν? C'est le fait de cette substitution qui est le fond essentiel de la théorie paulinienne. Or, l'idée même de substitution implique l'inégalité des deux termes, car autrement elle resterait sans conséquence. La rédemption consiste précisément en ceci, que Dieu voit en Christ ce qui est en nous, le péché; et, en nous, ce qui est en Christ, la justice. Il y a sans doute là une contradiction logique, mais c'est la contradiction divine de l'amour. La logique du cœur se moque de celle de la raison.

La personnalité de Christ a donc été sans péché. Mais cette détermination est purement négative. Paul a défini plus réellement la nature même de cette personne au début de l'épître aux Romains: γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σαρκά, ὁρισθέντος υἱοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Rom. I, 3, 4). Il n'est point ici question de la conception miraculeuse de Jésus, dans le sein de la vierge Marie, par une vertu spéciale du Saint Esprit. Paul ne combat ni ne confirme les récits de Luc et de Matthieu; il les ignore absolument. L'apôtre considère, dans ce texte, la personne de Jésus sous une double face: dans son organisme matériel, extérieur, et dans sa nature interne ou spirituelle. Jésus doit son individualité terrestre à la famille de David. Mais, à côté de cette descendance charnelle, Paul en signale une seconde plus mystérieuse et plus haute, une descendance divine se-

lon l'esprit. De même que la chair formait la substance de son corps, de même l'esprit de sainteté formait la substance de son être moral. Il faut relever encore les mots ἐν δυνάμει: ils s'expliquent d'eux-mêmes, si on leur donne pour antithèse ceux-ci: ἐν ἀσθενείᾳ. Jésus a été Fils de Dieu dès le commencement, mais il a été Fils de Dieu dans la faiblesse durant toute sa vie terrestre (ἐξ ἀσθενείας ἐσταυρώθη, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως, 2 Cor. XIII, 4). L'esprit de sainteté qui constituait son être, était comprimé dans la prison d'une chair infirme. Mais, quand la chair a été détruite sur la croix, Christ alors est apparu, a éclaté en puissance, comme Fils de Dieu, au moment de sa résurrection (ὁρισθέντος.... ἐν δυνάμει.... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). La mort en brisant tous les liens de la chair, en détruisant toute barrière matérielle, a affranchi l'esprit, le principe même de sa nature. Dès ce moment, Christ est absolument spirituel; il garde bien un corps, mais un corps spirituel qui, loin d'arrêter l'action de l'esprit, ne fait plus que la servir et la manifester. Le règne du Rédempteur ne commence réellement qu'avec la résurrection. Le Christ ressuscité est seul le Christ parfait. Alors seulement il apparaît comme le *second Adam*, l'homme céleste (1 Cor. XV, 29, 45-49).

Mais cette nouvelle désignation de Christ n'a point l'importance ni la valeur métaphysique que bien des théologiens lui ont attribuée; elle indique moins la nature essentielle de Jésus que son rôle historique au sein de l'humanité. Les mots ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανου (v. 47), n'impliquent nullement la préexistence, et l'on se trompe gravement quand on en conclut que, aux yeux de l'apôtre, la préexistence de Christ était celle de l'*homme idéal*, de l'*homme-type*. Cette dernière idée appartient au philonisme; elle reste absolument étrangère au système paulinien. Entre les deux systèmes, la différence est radicale. Philon se place toujours au point de

vue de la pure spéculation; Paul reste fidèle au point de vue historique. L'un dira que l'homme idéal est le premier, et que l'homme psychique, reproduction imparfaite du type divin, vient le second; l'autre, au contraire, affirme expressément que l'homme psychique apparaît d'abord, et l'homme spirituel ensuite. Le δεύτερος ἄνθρωπος, dont l'apôtre, parle ici, n'est point le Christ préexistant, mais le *Christ ressuscité*, ainsi que le prouve suffisamment tout le contexte. L'antithèse établie entre les mots ἐκ τῆς γῆς, χοϊκός — ἐξ οὐρανοῦ, ἐπουράνιος, ne porte point sur la notion d'*antériorité*, mais uniquement sur celle de *qualité;* cela est si vrai que, dans le même passage, les chrétiens eux-mêmes sont appelés ἐπουράνιοι (cf. Phil. III, 20). Paul ne veut pas établir que Christ existait avant Adam, mais qu'il est d'une nature essentiellement différente.

Laissons donc là cette idée de l'homme céleste qui ne mène à rien, et revenons à l'idée bien plus féconde de l'*esprit de sainteté*, essence même du Christ. Paul n'a pas dit seulement : le Seigneur est un esprit vivifiant (πνεῦμα ζωοποιοῦν); il va plus loin et ajoute: «Le Seigneur est l'*Esprit même*» (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν, 2 Cor. III, 17). Il ne faut pas dire que le Seigneur, aux yeux de Paul, est esprit parce qu'il est devenu un principe vivifiant dans l'âme des croyants; il n'est devenu un principe de vie immanent dans les âmes, que parce qu'il est essentiellement esprit. Dès lors, nous arrivons à cette nouvelle définition: Christ, c'est l'Esprit lui-même personnifié, l'Esprit divin, sous la forme de l'individualité humaine.

Nous sommes ici au centre même de la christologie paulinienne. C'est à cette conception fort originale de l'essence divine de Jésus-Christ qu'il faut rattacher sa préexistence. Paul n'admet point, nous l'avons vu, la préexistence de l'homme céleste, du second Adam; mais il admet celle du

Fils de Dieu (Gal. IV, 4; Rom. VIII, 32; 1 Cor. VIII, 6; 2 Cor. VIII, 9). Christ était en Dieu, préexistant à la création, ayant pour forme originelle de son être la forme divine (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, Phil. II, 6; Col. I, 15). Cependant cette préexistence n'est point l'éternité divine et nous sommes loin encore des formules trinitaires de Nicée. Le mot même des Colossiens πρωτότοκος πάσης κτίσεως implique le contraire, et, tout en élevant Jésus au-dessus de la création, le rattache étroitement à elle. La personne de Christ n'est point l'*absolu;* elle n'est ni la cause suprême, ni le but final. Son existence même, dans la pensée de l'apôtre, semble dépendre de celle du monde dont elle est le type divin, le résumé parfait (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, Éph. I, 10). Le Christ préexistant reste, comme le Christ historique, essentiellement *médiateur*. Sa personne est, s'il est permis de parler ainsi, le *lieu* métaphysique où se réunissent Dieu et la création. Comment Paul se représentait-il cette préexistence? Quel en était le mode? Était-ce une existence personnelle, ou simplement idéale? L'apôtre ne s'explique pas suffisamment sur ce point. Nous serions disposé à croire que sa pensée à cet égard s'arrêtait à un milieu assez difficile à saisir entre ces deux opinions. C'était quelque chose de moins que l'une et de plus que l'autre. Celle-ci n'est qu'une abstraction, et le génie hébraïque n'aime point, ne connaît même pas l'abstraction. Celle-là conduit aisément à une sorte de généalogie divine mythologique, et aurait facilement pour conséquence le docétisme. Paul me semble avoir évité ces deux écueils. L'activité anté-historique de Christ se confond avec celle du πνεῦμα divin. C'est cet Esprit divin qui est apparu comme personne humaine en Christ; et, dès lors, il devient difficile, pour ne pas dire impossible, d'accorder à celui-ci une préexistence séparée.

Quoiqu'il en soit, le principe de la *filialité divine* de Christ

est précisément cet esprit divin qui constitue son essence. Paul n'appelle point Jésus: Fils de Dieu, parce qu'il a vu en lui le Messie. Le terme υἱὸς τοῦ θεοῦ emporte bien autre chose dans sa pensée. Jésus est Fils de Dieu, parce que, étant l'esprit de sainteté, il procède essentiellement de la nature divine. Cet esprit forme entre le Père et le Fils un lien *substantiel* de parenté. Aussi Paul appelle-t-il le Christ, d'une manière évidemment spéciale, le *propre* Fils de Dieu (ἴδιον υἱόν, Rom. VIII, 32). C'est parce que Christ, venant habiter dans nos âmes, y apporte sa propre substance, son esprit, qu'à notre tour, en lui et par lui, nous devenons aussi *fils* de Dieu (υἱοὶ τοῦ θεοῦ), cohéritiers de Christ. L'esprit de Jésus s'appelle alors un esprit d'adoption (πνεῦμα υἱοθεσίας, Rom. VIII, 15). Nous sommes ainsi élevés au niveau même de Christ, et nous devenons réellement *ses frères* (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Rom. VIII, 29). Cependant cette dignité n'est jamais pour nous qu'une faveur; pour lui, c'est un droit de nature. Nous devons nous élever; il a dû s'abaisser. En un mot, Christ est le propre fils, le fils *essentiel* de Dieu; nous ne le sommes, et ne le serons jamais, que par adoption.

Enfin, cette même *vertu* de l'esprit qui est en Christ, fonde sa domination souveraine (Ἰησοῦς κύριος, 1 Cor. XII, 4) sur le développement historique de l'humanité. Cette souveraineté ne se borne pas à l'œuvre de la rédemption; ou plutôt cette œuvre de rédemption devient elle-même universelle et se relie à la création, comme un moment nécessaire de l'évolution du monde. La création n'est plus dès lors que le commencement de la rédemption, et celle-ci, l'achèvement de la création, de sorte que l'une et l'autre finissent par rentrer également dans la sphère propre de Christ. C'est en lui et par lui que Dieu a tout créé, comme, en lui et par lui, il se réconcilie toutes choses.

Le point de départ de cette conception christologique est toujours l'œuvre du salut. La croix reste le centre de cette vaste circonférence qu'embrasse l'activité de Christ. Cette souveraineté du Seigneur coïncide avec sa mission rédemptrice et ne dure pas plus qu'elle. Elle cessera dès que celle-ci sera consommée. Elle tend donc incessamment, si j'ose ainsi dire, à se rendre inutile. Aussi Paul, en toutes ses épîtres, maintient-il une rigoureuse distinction entre le *Seigneur* (κύριος) et le Dieu souverain. Tout doit être assujetti à Christ, excepté Dieu; mais quand tout lui aura été assujetti, le Fils, à son tour, lui sera soumis (καὶ αὐτὸς ὁ υἱός). Il remettra le royaume à Dieu son Père, afin que Dieu soit tout en tous (1 Cor. XV, 28).

Le rôle de Christ alors prendra fin. Mais ici se pose une dernière question. Quelle sera, au terme de ce développement, la position définitive et naturelle du Sauveur? Rentrera-t-il dans le sein de l'humanité, comme un frère aîné entre plusieurs frères, ou bien rentrera-t-il dans le sein de Dieu, comme un membre intégrant de la divinité? La seconde opinion est l'opinion ecclésiastique; la première, croyons-nous, est celle de Paul, ou, du moins, celle que semble imposer la logique de son système. Paul en effet ne s'explique pas sur ce point. Peut-être même, si la question lui avait été posée, l'aurait-il simplement écartée comme oiseuse. Elle ne devrait pas, en effet, se poser au point de vue de la théologie paulinienne. Dès que nous arrivons au terme suprême, au moment où Dieu sera *tout* en tous, il semble assez inutile de discuter encore sur les catégories de l'humain et du divin, puisque, à cette heure, elles se transforment l'une dans l'autre. D'un autre côté, cette soumission de Christ à Dieu, cette démission entre les mains du Père, ne saurait être considérée comme une déchéance, un abaissement du Fils. Ne sera-ce pas au contraire le moment le plus beau de

son triomphe ? Il restera uni à l'humanité, non en redescendant jusqu'à elle, mais en l'élevant jusqu'à lui. La notion christologique qui répond donc le mieux à la pensée de Paul me paraît être encore celle de l'*Homme-Dieu*. Le point de vue humain et le point de vue divin sont fermement maintenus jusqu'au bout. Comment Paul les conciliait-il? Cette question paraît ne l'avoir ni embarrassé ni même préoccupé. Il poussait vaillamment les diverses lignes de sa conception, en partant du grand fait de la rédemption, sans prendre souci du problème métaphysique qu'elle renfermait. Sa pensée élevait lentement sur une base sotériologique et expérimentale une construction très-laborieuse. L'édifice n'a point été couronné, et les efforts qu'a faits depuis la théologie ecclésiastique pour l'achever, ont assez prouvé la sagesse de l'apôtre et l'impuissance de la spéculation.

III.

Ὁ πατήρ, ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα ἅγιον. LE PÈRE, LE SEIGNEUR, L'ESPRIT.

Si nous n'avons point trouvé la christologie ecclésiastique dans les épîtres de Paul, il ne faut pas s'attendre non plus à y découvrir la doctrine de la Trinité. La *triade* qui forme le titre de ce chapitre, est tout autre chose que la formule de Nicée. L'apôtre, qui n'admet point l'égalité du Christ et du Père, ne semble pas non plus avoir eu l'idée de la personnalité du Saint Esprit. L'esprit est pour lui évidemment une force et une faculté divine, non encore une personne séparée. Cependant il arrive à formuler quelques distinctions dans l'activité divine, qui peuvent bien être considérées comme le point de départ des spéculations postérieures et de la métaphysique ecclésiastique : ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ ἡ

ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (2 Cor. XIII, 13; cf. 1 Cor. XII, 4-11). Cette formule ne fait qu'exprimer l'unité et la suite du développement historique du salut dans ses moments essentiels, l'amour du Père qui en est la cause permanente, la *grâce* de Jésus le Seigneur qui le manifeste, et le Saint Esprit qui le réalise au dedans des âmes. L'ordre même des expressions de l'apôtre montre combien il était loin de toute préoccupation métaphysique.

Non-seulement la théologie de Paul ne conclut pas comme la théologie traditionnelle, non-seulement le dogme de la Trinité reste hors de sa sphère, mais il me semble que, au lieu de chercher l'unité de sa pensée et le couronnement de son système dans un dogme semblable, il a trouvé l'une et l'autre dans la notion absolue de Dieu.

IV.

Ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. LA NOTION DE DIEU.

Dieu est unique (εἷς θεὸς ὁ πατήρ, 1 Cor. VIII, 6). De lui, par lui et pour lui sont toutes choses (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Rom. XI, 36). Il est au commencement, au milieu et à la fin de toute existence. C'est en lui que chaque créature a sa cause, sa vie et son but. Maintenir dans l'homme, dans l'histoire, dans l'univers, cette causalité absolue et suprême de Dieu, a été l'effort constant de l'apôtre. Cette idée de l'absoluité de Dieu est le vrai fondement métaphysique du salut par grâce, de la justification par la foi, de la prédestination : Dieu fait tout dans la rédemption comme dans la création. C'est encore le principe de l'universalisme de l'apôtre des gentils. Le Dieu suprême et absolu est le Dieu de tous. Dieu n'est-il que le Dieu des juifs, n'est-il pas aussi le Dieu des païens (Rom. III, 29)? C'est enfin le fondement de la philosophie religieuse de l'histoire esquissée dans

l'épître aux Romains. Cette idée de l'unité absolue de Dieu et de son action universelle et permanente, constitue précisément l'unité de l'histoire humaine, et en fait rentrer toutes les parties et toutes les époques dans un même plan, qui est le plan même de l'activité divine.

Cette action de Dieu revêt des formes diverses; mais elle n'est ni intermittente, ni extérieure; elle est incessante et immanente. Le monde et Dieu restent bien réellement distincts, mais ne sont point séparés. Dieu agit sur le monde et dans le monde; il le pénètre et le transforme; il se révèle en lui. «Il donne à connaître dans le monde sa puissance éternelle et sa divinité» (Rom. I, 20). Dieu se révèle encore mieux dans la rédemption qui est la suite et l'achèvement de la création, le dernier stade du progrès de l'activité divine. Christ est l'organe de cette double révélation. C'est en lui qu'elle est concentrée, c'est lui qui la porte et la donne. Dieu a versé en lui sa divinité, il devient le *plérôme* de Dieu, comme l'Église, à son tour, embrassant l'univers dans sa sphère agrandie, est le *plérôme* de Christ (Éph. I, 23; Col. II, 9). Tout part de Dieu et tout revient à lui. L'union parfaite de Dieu et de sa création: voilà le terme glorieux de toutes choses.

Il serait facile, en pressant au nom d'une logique purement formelle et abstraite ce point de vue et ces déclarations de l'apôtre, d'en faire sortir une sorte de panthéisme dialectique. Mais rappelons encore une fois que Paul ne fait jamais de la spéculation pure, que ses idées s'élèvent de l'expérience aux principes, mais ne s'enchaînent jamais par voie de déduction abstraite. Dieu ne s'évanouit pas dans le monde; le monde se transfigure en Dieu. La métaphysique de l'apôtre reste rigoureusement théiste. S'il ne distingue pas en Dieu une pluralité de personnes, il constate en lui une vie propre, intérieure, celle de l'esprit même qui

sonde les profondeurs de Dieu (1 Cor. II, 10). L'esprit est donc en Dieu même, comme en nous, le principe de la conscience, de la connaissance, de la personnalité. Le Dieu de Paul est un Dieu *vivant* (1 Thess. I, 9). Son vrai nom est celui que lui donnait Jésus : θεὸς καὶ ὁ πατήρ (1 Cor. VIII, 6). Ce nom de Père est le premier et le dernier mot de l'évangile du grand apôtre.

(2)

SAINT PAUL

SA

DOUBLE CAPTIVITÉ A ROME

ÉTUDE HISTORIQUE

PAR

LOUIS RUFFET

PASTEUR

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET COMP., ÉDITEURS
RUE DE RIVOLI, 174

1860

SAINT PAUL

—

SA
DOUBLE CAPTIVITÉ A ROME

Parmi les énigmes historiques que nous a léguées l'antiquité, il n'y en a aucune, peut-être, qui ait autant occupé les critiques que celle de la double captivité de saint Paul à Rome. Avouons dès l'entrée que c'est une question difficile, qui ne sera jamais résolue d'une manière définitive, aussi longtemps du moins que des documents plus positifs ne viendront pas jeter sur ce débat une plus éclatante lumière. — Des noms distingués figurent dans les deux camps. Au nombre des défenseurs, nous rencontrons Baronius, Tillemont, Mosheim, Mynster, Schott, Credner, Boehl, Gieseler, Neander, Guericke, Wiesinger, Howson, Lange, Huther, etc.; parmi les opposants, Lardner, Schrader, Baur, de Wette, Winer, Wieseler, Matthies, Reuss, Schaff, E. de Pressensé, etc. De savantes raisons sont avancées de part et d'autre, mais l'évidence historique nous paraît en faveur des partisans d'une double détention de l'Apôtre. Nous allons passer rapidement en revue les diverses preuves alléguées pour et contre la seconde captivité. Nous résumerons de notre mieux le débat, après quoi le lecteur prononcera.

I

Luc termine son récit de la vie de saint Paul par cette simple indication : « Paul demeura deux ans entiers dans une maison qu'il avait louée, prêchant le royaume de Dieu avec toute liberté de parler et sans aucun empêchement [1]..... » Après quoi l'auteur sacré se tait, et nous n'avons plus autour de nous que profonde obscurité. On a comparé ce subit silence à ce qui adviendrait à un voyageur qui, parcourant les frontières de la Chine, espère, après avoir erré longtemps dans les vallées, jouir enfin, du sommet de la montagne, d'une vue étendue sur le pays d'alentour, et se trouve soudainement arrêté par une muraille énorme et infranchissable. Il aperçoit bien çà et là quelques-unes des beautés de la contrée qu'il espérait contempler, mais comme à travers un brouillard propre seulement à tenter sa curiosité, sans pouvoir la satisfaire [2]. Nous n'avons pas à murmurer de cette dispensation divine ; celui qui a élevé la muraille, « c'est celui qui ferme, et personne n'ouvre. » Quelques pâles rayons traversant de légères fissures viennent cependant soulever un peu le voile ; nous voulons parler des rares indications éparses dans les épîtres pastorales et dans quelques fragments de l'antiquité. Après une détention de deux ou trois années, Paul aurait recouvré sa liberté et aurait entrepris de nouveaux voyages missionnaires en

[1] Actes XXVIII, 30, 31.
[2] Conybeare and Howson, *Life and Epistles of S. Paul.*

Asie et à l'occident de l'Italie. Comme les épîtres pastorales doivent nous fournir nos principaux renseignements, nous allons rechercher d'abord la date probable de leur composition, en commençant par la seconde épître à Timothée, qui contient sur le sujet les indications les plus nombreuses.

II

Nous ne nous arrêterons pas à prouver que cette épître fut écrite durant une captivité de l'apôtre à Rome, à son disciple Timothée, qui se trouvait alors soit à Ephèse, soit quelque autre part dans l'Asie Mineure. — De nombreux passages nous l'attestent d'une manière positive (2 Tim. I, 8, 16, 17; II, 9; IV, 6, 16; I, 15, 18; IV, 19); ce que nous avons à examiner, c'est durant quelle captivité cette épître fut écrite. Fut-ce durant une première captivité de l'Apôtre à Rome? fut-ce durant une seconde? Hug, qui admet cependant une double captivité, et d'autres, ont prétendu que ce fut lors de la première captivité de Paul, mais ils se divisent sur l'époque précise de la composition de l'épître, les uns la plaçant au commencement de la captivité, les autres à la fin; Baronius, Heinrich, Hug, avant les épîtres aux Colossiens et à Philémon, mais en même temps ou après l'épître aux Ephésiens. Voici comment Hug a formulé cette hypothèse : « 1° Au commencement de la captivité, lorsque fut écrite l'épître aux Ephésiens, Timothée, qui n'était pas au nombre des compagnons de Paul lors du voyage à Rome, n'est

pas auprès de l'Apôtre (Actes XXVII, 2), car son nom ne paraît pas dans la suscription de l'épître (Eph. I, 1), ce que Paul avait cependant toujours coutume de faire lorsque son disciple était auprès de lui. Timothée arrive enfin, et, dès la salutation mise en tête des épîtres aux Colossiens et à Philémon, le nom du disciple apparaît à côté de celui du maître (Col. I, 1; Philém. 1). 2° Luc était auprès de Paul (Col. IV, 14; Philém. 24); 3° Marc, comme nous l'indiquent ces deux dernières lettres (Col. et Phil.), était aussi auprès de lui, et Tychique (Col. IV), alors porteur des lettres de l'Apôtre et diacre, venait de partir pour l'Asie (Eph. VI, 21; Col. IV, 7, 8). Toutes ces circonstances se retrouvent dans la seconde épître à Timothée. 1° Timothée n'était pas d'abord auprès de l'Apôtre, mais il est appelé par lui (2 Tim. IV, 19, 21). 2° Luc est auprès de Paul (2 Tim. IV, 11). 3° Marc doit accompagner Timothée à Rome (2 Tim. IV, 11); enfin 4° Tychique, encore présent, allait partir pour l'Asie (2 Tim. IV, 12)[1]. »

A première vue, rien de plus clair. La date de la seconde épître à Timothée est contemporaine de l'épître aux Ephésiens; voilà notre lettre convenablement casée. Mais qu'on examine la chose de plus près, et l'échafaudage si ingénieux de Hug croulera devant d'autres circonstances que renferme aussi l'épître. 2 Tim. IV, 11, Paul écrit : « Luc seul est avec moi. » Pas un mot d'Aristarque, qui a pourtant accompagné l'Apôtre (Actes XXVII, 2), et qui est cependant mentionné (Col. IV, 10 et Philém. 24) comme prisonnier avec lui. Démas est bien mentionné, il est vrai, dans ces diverses épîtres, mais de quelle manière différente... Col. IV, 14, Philém. 24, il est auprès de l'Apôtre;

[1] Hug, *Introduction aux écrits du Nouveau Testament*, t. II, 3e édit.

2 Tim. IV, 10, il l'a abandonné, il est parti pour Thessalonique, parce qu'il a eu peur de la captivité, « ayant mieux aimé le présent siècle. » Enfin, 2 Tim. IV, 12, Paul dit qu'il a envoyé Tychique à Ephèse, et l'on se demande comment il y aurait porté l'épître à Timothée, puisqu'elle n'était pas écrite lors de son départ; car on ne peut rendre l'aoriste απεστειλα par un présent ou par un futur, ce qui serait contraire à la règle [1]. En outre, ces voyages continuels, ces allées et ces venues si fréquentes d'Europe en Asie et d'Asie en Europe ont quelque chose de forcé, et l'on se représente difficilement Tychique partant pour Ephèse, chargé d'une mission et d'une lettre, revenant à Rome pour en repartir aussitôt avec un message pour les Colossiens. Enfin, la situation de l'Apôtre, telle qu'elle ressort de ces diverses épîtres est trop différente. Il est impossible qu'elle ait pu changer si totalement dans un espace de temps si court. Traité avec douceur et avec bonté, d'après l'épître aux Ephésiens, il serait, d'après l'épître à Timothée, enchaîné comme un malfaiteur, « prêt à être mis pour l'aspersion du sacrifice; » puis, d'après les épîtres aux Colossiens et à Philémon, plein d'espoir d'être bientôt libéré et de revoir ses chères Eglises d'Asie! La ressemblance aussi des deux épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens prouve qu'elles ont dû être écrites à une époque fort rapprochée l'une de l'autre, et que rien n'était venu, dans l'intervalle, troubler le cours des pensées de l'Apôtre. — Il faut donc avoir recours à une autre hypothèse.

Deux autres hypothèses, avons-nous dit, ont encore été proposées. Examinons-les :

1° La seconde épître à Timothée a été écrite dans les

[1] Winer, *Grammaire du Nouv. Test.*, § 41, p. 318-322, de la 5e édit.

premiers temps de la captivité de l'Apôtre, avant les autres épîtres de la seule et unique captivité.

Ici de nouveau des difficultés nombreuses se présentent. Paul parle, il est vrai, dans ses épîtres aux Ephésiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens, des liens qu'il a à supporter à cause de l'Evangile, mais nulle part, pas plus que dans les Actes, il ne mentionne les traitements honteux qu'il a à subir, la mort violente qui l'attend avant peu. Paul est comparativement libre encore. Comme aux jours de son activité, il exprime la joie qu'il éprouve à voir l'Evangile prospérer et s'étendre dans le monde; il témoigne de sa sollicitude constante pour tous ses enfants en la foi; il les exhorte à marcher saintement au milieu des hommes, leur rappelant qu'ils ont à combattre contre les puissances des ténèbres de ce siècle, contre les malices spirituelles qui sont dans les airs; il se recommande à leurs prières, afin que la prédication de l'Evangile ne soit point liée; enfin il exprime la ferme espérance d'être bientôt rendu à son ministère. Dans l'épître aux Philippiens, il paraît supposer, il est vrai, qu'une mort violente peut mettre fin à ses jours, mais l'espoir renaît aussitôt, et (I, 25) il écrit à ses chers Philippiens : « Je suis comme tout assuré que je continuerai d'être avec vous tous et que vous aurez sujet de glorifier le Seigneur par mon retour au milieu de vous. » Après cela, qu'on lise la seconde épître à Timothée... Comme les sentiments de l'Apôtre diffèrent! Malgré toute la grandeur de sa foi, il est abattu par la souffrance extérieure, et il annonce sa fin comme prochaine. Il ne compte plus sur une libération peu éloignée; non, il va être mis pour l'aspersion du sacrifice; Timothée doit se hâter de venir, s'il veut le revoir encore. Mais, outre tout cela, comme

Wieseler l'a péremptoirement prouvé dans sa *Chronologie des Actes*, bien des circonstances rendent cette hypothèse impossible. Il a montré, par le mode de procéder du droit romain, que Paul ne put être entendu qu'après deux ans de détention et que la πρωτη απολογια, qu'on avance en preuve, est plutôt un argument contraire. — On a dit que Marc et Timothée, appelés à Rome par la lettre de l'Apôtre (2 Tim. IV, 9, 11), étaient présents lors de la composition de l'épître aux Colossiens (Col. I, 1; IV, 10). Wieseler fait remarquer qu'on peut tout aussi bien s'appuyer sur Col. IV, 10 et Phil. II, 19, et prétendre que dans ces deux passages, ces deux disciples sont désignés comme étant en mission, et que la seconde épître à Timothée les mentionne encore comme absents. En outre, le fait que Démas est, dans la seconde épître à Timothée, représenté comme ayant abandonné l'Apôtre, αγαπησας τον νυν αιωνα, et dans Col. IV, 11, et Philém. 24, comme étant auprès de lui, écarte toute incertitude. Enfin, comme l'observe Wiesinger, cet échange continuel de personnes, ces circonstances nombreuses qui se pressent, ne rendent-elles pas l'hypothèse improbable? Luc et Aristarque, d'après Actes XXVII, 2, sont venus seuls avec l'Apôtre à Rome, et dans l'espace de quelques mois, voilà tout un cercle nombreux réuni autour de Paul; mais au moment où notre lettre est écrite, tous, à l'exception de Luc, l'ont abandonné, et cela au commencement de la captivité de Rome (2 Tim. IV, 10); puis, bientôt après, tout ce cercle s'est reformé, tous ces amis sont revenus. D'après l'épître aux Colossiens, en effet, Tychique est de retour, Aristarque aussi, et Marc est prêt à repartir (Col. IV, 10) pour la contrée d'où l'avait appelé l'Apôtre (2 Tim. IV, 11). Démas est

aussi de retour, etc. — Cette nouvelle hypothèse n'est donc pas plus admissible que la précédente. Voyons si la troisième et dernière solution proposée aura plus de succès.

2° La seconde épître à Timothée a été écrite à la fin de l'unique captivité de saint Paul à Rome [1].

Pour admettre cette dernière solution, il faudrait concevoir entre l'épître aux Philippiens et la seconde épître à Timothée, un temps assez considérable ; car lorsque Paul écrit aux Philippiens, il leur annonce que Timothée se rendra incessamment auprès d'eux (Phil. II, 19, 23), et d'après la seconde épître à Timothée, ce disciple doit, non-seulement avoir visité Philippes, mais être depuis quelques mois au moins en Asie Mineure. Ce serait alors pendant l'absence de Timothée que les circonstances nouvelles mentionnées par Paul se seraient passées, que Démas l'aurait abandonné (2 Tim. IV, 10), et que Tychique revenu d'un premier voyage, se serait de nouveau apprêté à repartir pour l'Asie Mineure [2]. « Quant à la πρώτη απολογια, dit Neander, Paul s'exprime d'une manière qui nous oblige à supposer que Timothée n'en savait rien encore et que par conséquent elle avait eu lieu pendant son absence de Rome. »

Mais des faits plus positifs viennent écarter tout doute sur la date de la composition de cette épître et nous forcer à admettre une seconde captivité. Nous voulons parler de l'itinéraire tracé par Paul 2 Tim. IV, 20 : Εραστος εμεινεν εν Κορίνθω. Τροφιμον δε απελιπον εν

[1] Hemsen, Kling, Wieseler et Reuss ont soutenu cette dernière hypothèse ; Wieseler, en particulier, avec un remarquable talent.

[2] M. Reuss place la composition de la seconde épître à Timothée avant celle aux Philippiens. Nous ne nous arrêterons pas à prouver tout ce que cet arrangement a d'improbable.

Μιλητω ασθενοῦντα. En effet, lors du premier voyage de Paul à Rome, mentionné Actes XXVII, XXVIII, nous ne voyons pas qu'il ait touché soit à Milet, soit à Troas, soit à Corinthe. La route qu'il suivit l'éloigna beaucoup au contraire de ces diverses villes. En outre, il n'avait avec lui que Luc et Aristarque, il ne peut donc être question du même voyage. M. Reuss a prétendu résoudre la difficulté de la manière la plus victorieuse. Nous citerons la solution qu'il présente dans tout son entier : « On s'est étrangement mépris, dit-il, sur le sens et l'intention des détails contenus dans 2 Tim. IV, 9, 20. Ce n'est pas le moins du monde son itinéraire que Paul veut raconter à Timothée. Il veut tout simplement lui dépeindre son isolement presque absolu et le presser de venir à Rome. A cet effet, il passe en revue tous ses amis qui naguère encore étaient près de lui, qu'il avait vus, tantôt les uns, tantôt les autres, pendant son séjour involontaire à Césarée. Tous sont partis, dispersés dans le monde pour différentes raisons; aucun n'est avec lui, à l'exception de Luc. Timothée même, qui ne l'abandonnait guère, était à Ephèse au moment du départ un peu précipité de Paul pour Rome, au commencement de la mauvaise saison. A Césarée, Paul avait été en rapport continuel avec les Eglises. Il était occupé d'elles, il était presque libre. Il lui arrivait des nouvelles de tous côtés. On venait le voir. Il savait où travaillaient ses disciples, il *savait* [1] Trophime malade à Milet, il avait lui-même envoyé Tychique, il avait vu partir avec regret Démétrius qui aurait pu l'accompagner à Rome, mais qui ne se fiait pas à la justice impériale, de la bouche de laquelle Paul, dans la simplicité de

[1] C'est nous qui soulignons.

son cœur, espérait obtenir un acquittement immédiat[1]. » — Nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette explication de la difficulté pendante; ce n'est pas une solution, c'est une mystification, et cependant malheur à nous, car si nous n'acceptons pas l'hypothèse de M. Reuss, il se rangera, c'est lui qui nous le dit, « au nombre des adversaires des épîtres pastorales. »

Il faut chercher ailleurs une explication plus plausible. Hug va nous la fournir. « Paul, nous dit-il[2], mentionne Eraste en disant : Eraste est resté à Corinthe; j'ai laissé Trophime malade à Milet (2 Tim. IV, 20). C'est un itinéraire différent du tout au tout avec celui que nous retrace Luc dans Actes XXVII, XXVIII. Dans ce voyage, Paul s'embarque à Sidon, navigue de là en Chypre, longe les côtes de Cilicie, de Pamphylie et de Lydie, est poussé par les vents contre l'île de Crète et ne touche ni à Milet, ni à Corinthe, puisque loin de le porter vers la côte d'Asie la tempête le rejetait au contraire sur les côtes d'Afrique, dans la direction de Malte (Actes XXVII, 3; XXVIII). — Mais Paul ne dit pas ici qu'il soit venu à Corinthe, il dit simplement qu'Eraste est resté dans cette ville, εμεινε εν Κορινθω. Il pouvait le dire si, contre espérance, Eraste n'avait pas répondu à une promesse antérieure ou à un désir d'affection. Quant à Trophime, la question serait plus difficile si le texte disait proprement : J'ai laissé Trophime malade à Milet. Il est dit Τροφιμον απελιπον εν Μιλήτω ασθενοῦντα. Ces mots peuvent aussi signifier : « Ils ont laissé Trophime malade à Milet. » En effet, des députés de plusieurs Eglises avaient été envoyés à Rome pour soutenir l'Apôtre en qualité d'*amici* ou de

[1] Reuss, *Revue de théol.*, t. II. — *Geschichte der Heiligen Schriften*. 1853.
[2] Hug, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 418, 3e édit.

deprecatores, et pour l'accompagner au tribunal selon la coutume romaine, puisqu'il s'agissait pour Paul d'une cause capitale (2 Tim. IV, 16). Dans cette intention, vinrent Epaphrodite (Phil. IV, 18), Epaphras (Col. IV, 12, 13), Onésiphore (2 Tim. I, 16, 17). Plusieurs vinrent aussi d'Asie qui abandonnèrent lâchement l'Apôtre à son sort (2 Tim. I, 15). Trophime surtout eut dû comparaître, puisqu'il avait été la cause de l'emprisonnement de Paul (Actes XXI, 29). Si donc il s'était mis en route avec les Asiates députés auprès de Paul, et si pendant le voyage il était tombé malade, le passage aurait le sens bien simple de : « Ils ont laissé Trophime malade à Milet. » — Nous avons rapporté en entier l'hypothèse de Hug, mais demandons-nous : Est-elle bien admissible? Non-seulement il faut donner au verbe απελιπον, un sens qu'il peut difficilement avoir ici, mais encore il faut supposer une foule de circonstances que ni les autres épîtres, ni la tradition ne confirment. Admettons l'explication pour Eraste ; mais pour Trophime? Où trouver le sujet d'απελιπον, si Παυλος son sujet naturel ne l'est pas? Si l'hypothèse de Hug était vraie, serait-ce au milieu d'une citation de noms inconnus, à la fin d'une épître où il n'est question d'Asiates, au beau milieu d'une phrase, que Paul serait venu jeter tout à coup ces mots comme à la traverse : « Ils ont laissé Trophime malade à Milet!... »

On a cherché d'autres évasions. Il suffira de les mentionner. Ainsi Baronius, Bèze et Grotius ont proposé de lire εν Μελιτη au lieu de εν Μιλητω, mais comme cette leçon n'est appuyée par aucun manuscrit, et qu'elle n'est adoptée que dans la seule intention de fortifier une hypothèse, elle ne peut être adoptée. D'autres encore, comme Wieseler, s'en tenant au seul voyage

de Césarée à Rome, ont prétendu que Paul avait laissé Trophime quelque part sur sa route, à Myra en Lycie, par exemple (Actes XXVII, 5), d'où il se serait rendu à Milet, sur le navire que Paul venait de quitter et qui était en destination pour Adramyte. On peut répondre que, dans tous les cas, Paul eût dit : « J'ai laissé Trophime malade à Myra; » ensuite, il faudrait supposer que Trophime eût rejoint l'Apôtre pendant le voyage, puisque, Actes XXVII, 2, il n'est pas mentionné au nombre des compagnons du prisonnier; enfin, comme le dit Michaëlis : « Puisque Trophime était malade, il eût été aussi fatigant pour lui d'avoir à voyager jusqu'à Milet que de rester sur le navire, et que s'il eût eu la force de voyager, il serait allé, non à Milet, mais à Ephèse; car Trophime était Ephésien [1]. » D'autres enfin ont vu dans Μιλητω, le Milet de l'île de Crète, où Paul n'avait pas même abordé, et que Luc eût du reste mentionné. Thiersch, qui place la composition de la seconde épître à Timothée pendant la captivité de Césarée, qui eut lieu peu après le passage de Paul à Milet (Actes XX, 15), croit que ce fut pendant ce voyage que Paul laissa Trophime en chemin; mais il oublie que (Actes XXI, 29) Trophime est avec Paul à Jérusalem, et que diverses données de la seconde épître à Timothée nous forcent de chercher à Rome le lieu de sa rédaction (2 Tim. I, 17; IV, 6, 8, 16, 21).

Une autre trace encore d'un voyage de l'Apôtre, plus récent que celui mentionné Actes XXVII, XXVIII, c'est la demande que fait Paul à Timothée de lui apporter un manteau et des parchemins qu'il avait laissés à Troas, chez Carpus (2 Tim. IV, 13). On a voulu expliquer cette difficulté en disant ou que l'Apôtre n'avait pas eu

[1] Michaëlis, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, p. 121.

jusqu'alors d'occasion favorable pour réclamer ces livres, ou qu'il en avait laissé exprès si longtemps l'usage à Carpus, mais qu'au moment où il écrivait sa seconde épître à Timothée, il réclamait ces documents, parce qu'ils pouvaient lui être utiles pour son procès, ou parce que Luc en avait besoin pour la composition de son Evangile ou des Actes[1]. Nous demanderons, en revanche, s'il est à croire que Paul eût réclamé au bout de cinq ou six ans un manteau qu'il avait sans doute remplacé depuis lors, et s'il n'eût pas plutôt fait venir ces objets à Césarée pendant l'emprisonnement de deux ans qu'il y endura. Du reste, cette circonstance ne nous paraît puiser toute sa force que dans son rapprochement avec les deux autres circonstances déjà mentionnées et qui supposent nécessairement une double captivité.

Nous nous sommes peu arrêté sur le fait qu'Eraste était demeuré à Corinthe (2 Tim. IV, 20). Lardner a essayé de répondre à l'argument qu'on pouvait en tirer en disant qu'Eraste demeura à Corinthe lorsque Paul quitta cette ville pour aller à Jérusalem. Mais, à cette époque, Timothée laissa Corinthe avec saint Paul, et il n'était pas alors besoin de l'informer de ce qu'Eraste avait fait. Lardner en convient, mais il répond, et d'une manière peu satisfaisante selon Michaëlis, que l'Apôtre rappelait cette circonstance à Timothée, afin de lui démontrer que sa présence était d'autant plus nécessaire. D'ailleurs l'argument de Lardner, en faveur de l'opinion qu'Eraste était à Corinthe quand Paul quitta cette ville pour aller à Jérusalem, est insuffisant. « Eraste, dit-il, était envoyé par saint Paul, d'Ephèse en Macédoine » (Actes XIX, 22). Peu après, Paul lui-même alla en Macédoine, et quand il retourna dans

[1] Schaff, *Histoire de l'Eglise apostolique*, p. 341.

l'Asie Mineure, Eraste ne revint pas avec lui, car son nom ne se trouve pas entre ceux des compagnons de saint Paul (Actes XX, 4). Or, si de ces prémisses nous voulons tirer quelque conséquence, la seule est qu'Eraste demeura en Macédoine, mais Lardner en conclut qu'Eraste s'arrêta à Corinthe. Cette argumentation, qui est de Michaëlis, est plus ou moins satisfaisante[1].

Concluons de tout ce que nous venons de dire que les interprétations proposées pour écarter la difficulté présentée par 2 Tim. IV, 20, sont loin d'être satisfaisantes, et qu'elles appuient, par leur faiblesse même, l'opinion de ceux qui admettent une double captivité. Voyons si les deux autres épîtres pastorales nous fournissent aussi des arguments à l'appui de cette dernière hypothèse, ou si, au contraire, elles la combattent.

III

Commençons par l'épître à Tite, et rassemblons d'abord les diverses données qu'elle nous fournit. 1° Paul écrit à son disciple Tite, qu'il l'a laissé en Crète pour y achever l'organisation des Eglises de cette île, ce qui suppose nécessairement que Paul a évangélisé lui-même dernièrement cette contrée, mais qu'il n'a pu y rester le temps nécessaire pour organiser lui-même les communautés crétoises. 2° Tite III, 12, nous apprenons que Paul doit passer l'hiver à Nicopolis, où Tite doit le rejoindre après l'arrivée de Tychique et

[1] Michaëlis, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, p. 122.

d'Artémas. — Il y avait alors plusieurs villes portant le nom de Nicopolis : une en Epire, une autre sur l'Ister, une troisième en Arménie, une quatrième en Bythinie, etc., etc.; mais il semble cependant que l'épître ne fut pas écrite de Nicopolis même. Enfin, 3° Apollos, qui ne peut être que le fameux disciple de Jean-Baptiste, l'élève d'Aquilas et de Priscille, doit se trouver alors en Crète. Reste maintenant la question de savoir quand cette épître fut écrite; quand surtout eut lieu ce voyage de Paul en Crète, que les Actes ne mentionnent pas.

Plusieurs hypothèses ont été présentées; nous n'en citerons quelques-unes que pour mémoire, nous réservant de discuter plus longuement celles qui comptent aujourd'hui le plus grand nombre de partisans.

Grotius a prétendu qu'il s'agissait, dans l'épître à Tite, du voyage de Paul, de Césarée à Rome (Actes XXVII, 7-12), pendant lequel il aborda en Crète. Il aurait alors laissé Tite dans cette île et lui aurait écrit d'Italie. — A l'objection tirée de Actes XXVII, 2, que Tite n'est pas mentionné au nombre des compagnons de l'Apôtre, Grotius répond ou que Tite avait rejoint Paul dans le cours du voyage, soit à Sidon, soit à Myra (Actes XXVII, 3-5), ou que Paul avait rencontré Tite en Crète et qu'il l'y avait laissé, Κατελιπον. Mais il est évident, par les mots ινα κατελιποντα επιδιορθωση (Tite I, V), que Paul avait annoncé lui-même l'Evangile en Crète durant un certain temps, ce qu'il n'avait pu faire alors qu'il aborda dans l'île comme prisonnier. Enfin, si l'épître fut écrite d'Italie, durant le voyage raconté Actes XXVII, XXVIII, comment l'Apôtre peut-il demander à son disciple de le rejoindre à Nicopolis, où il a l'intention de passer l'hiver?

Louis Capelle a proposé, dans son *Historia apostolica*, une autre solution. Paul, lors de son deuxième voyage missionnaire (Actes XV, 41), se serait rendu, accompagné de Silas et de Tite, de Cilicie en Crète, y aurait annoncé l'Evangile et serait reparti laissant Tite pour affermir l'œuvre commencée. Lui-même serait retourné de là en Asie Mineure, à Derbe et à Lystre (Actes XVI, 1). Mais cette hypothèse ne s'accorde guère avec le récit des Actes, qui nous retrace d'une manière si précise l'itinéraire de l'Apôtre, qu'il serait difficile de trouver une place pour un si long voyage que Luc n'eût pas oublié de mentionner. Et puis comment, dans l'hypothèse, expliquer la présence d'Apollos? (Tite III, 13.) Aussi n'a-t-elle pas trouvé d'autre partisan.

J.-D. Michaëlis a proposé un autre arrangement des faits[1]. Voici son dire : « Saint Paul, à ce que nous apprenons Actes XVIII, 11, passa une année et demie à Corinthe. De là il put faire une excursion en Crète, car nous ne pouvons pas supposer que pendant cette période il n'ait pas quitté Corinthe. On dit aussi que saint Paul a résidé trois ans à Ephèse; mais si nous comprenions ce temps aussi bien que les dix-huit mois consacrés à Corinthe, quatre ans et demi auraient été consacrés à ces villes seules, et l'assertion de saint Paul (2 Cor. XI, 25) sur les trois naufrages qu'il avait essuyés lorsqu'il écrivit sa seconde épître aux Corinthiens ne pourrait se concilier avec le récit de saint Luc. Que saint Paul ait fait pendant cet intervalle une excursion depuis Corinthe; qu'il y soit revenu une seconde fois avant l'expiration de ce terme, cela se confirme par ce qu'il dit lui-même (2 Cor. XII, 14; XIII, 1) d'une

[1] J.-D. Michaëlis, *Introduction au Nouveau Testament*, t. III, p. 478.

troisième visite qu'il se proposait de faire à Corinthe, et que nous appelons généralement sa seconde visite dans cette ville. Si donc on admet que le voyage de saint Paul en Crète ait été fait depuis Corinthe, la ville de Nicopolis, où il passa l'hiver et où il attendit Tite, était certainement Nicopolis en Epire. Il est vrai que, dans son retour de Crète à Corinthe, l'Epire était hors de sa route, mais il peut y avoir été poussé par une tempête, et peut-être alors souffrit-il l'un des trois naufrages dont il parle dans sa seconde épître aux Corinthiens. Dans ce cas, il aurait passé l'hiver à Nicopolis et aurait prêché l'Evangile, comme il le dit lui-même, dans les environs et jusqu'en Illyrie. Qu'Apollos ait pris part aussi à la conversion des Crétois, cette circonstance est parfaitement d'accord avec cette hypothèse, car Apollos paraît être venu d'Ephèse à Corinthe avant que saint Paul eût quitté cette ville, lors de sa première visite (Actes XVIII, 24 ; XIX, 1). » Ainsi l'hypothèse la plus probable, selon Michaëlis, est que le voyage de saint Paul en Crète, son séjour à Nicopolis et l'épître à Tite appartiennent à cette période. Il est aisé de voir cependant combien cet arrangement des faits présente de difficultés et combien aussi nos dix-huit mois seraient diminués, sans explications suffisantes. Mais un seul fait décide de la question, c'est que lors du séjour de Paul à Corinthe (Actes XVIII, 1-17), Apollos n'y était point encore. Nous pouvons conclure d'Actes XVIII, 24, comparé avec Actes XIX, 1, qu'il n'y arriva qu'après le départ de Paul, et qu'ils ne purent par conséquent pas se connaître. Cette hypothèse n'a pas non plus trouvé d'autre défenseur.

Une autre solution plus récemment présentée par Hug a obtenu plus de succès. D'après lui, Paul aurait

séjourné en Crète lors de son voyage de Corinthe à Ephèse (Actes XVIII, 18-19). L'Apôtre se serait embarqué à Corinthe sur un vaisseau faisant voile pour cette île, ou bien il y aurait été jeté par un naufrage. Mais (Actes XVIII, 18) Aquilas et Priscille sont mentionnés comme les seuls compagnons de l'Apôtre, et puis aussi comment Apollos eût-il pu se trouver alors en Crète (Tite III, 13), puisque ce ne fut que plus tard (Actes XVIII, 26) qu'il fut plus exactement instruit dans les choses qui concernaient le Christ.

Matthies[1] a indiqué comme date probable (Actes XX, 1-3) le séjour de trois mois de Paul en Grèce. Pendant ce séjour, Paul se serait rendu en Crète, y aurait laissé Tite, et lui aurait écrit avant son départ pour Jérusalem, soit de Nicopolis, soit des environs de cette ville. L'Apôtre aurait dû, en effet, chercher un refuge en Epire contre les embûches des Juifs, et ce serait de cette contrée qu'il serait parti pour la Macédoine. Les personnages mentionnés dans l'épître à Tite se laissent facilement caser dans l'arrangement proposé. Tite et Tychique étaient avec l'Apôtre en Grèce, et Apollos devait être alors à Corinthe. Mais c'est, dit Wiesinger[2], tout ce qu'on peut avancer en faveur de l'hypothèse de Matthies, ainsi que la brièveté de l'indication : ηλθεν εις την Ελλαδα (Actes XX, 2). Nous demanderons par contre, continue Wiesinger, s'il est à croire que Luc eût parlé d'un séjour de trois mois en Grèce, tandis que ce temps se serait passé en Crète? En outre, on ne peut admettre que Paul ait passé l'hiver à Nicopolis, à moins de faire violence au texte des Actes qui

[1] Matthies, *les Epîtres pastorales*, p. 201. Greifswald, 1840.

[2] J.-T.-A. Wiesinger, *les Epîtres de saint Paul*, dans Olshausen, *Commentaire biblique*. Kœnigsberg, 1850.

parlent d'un voyage non interrompu de l'Apôtre par la Macédoine à Troas, où ses compagnons de route l'attendaient. Tychique, qui, d'après Tite III, 12, doit remplacer Tite en Crète, est en mer avec Sopater, Timothée et d'autres pour rejoindre saint Paul. Enfin, chronologiquement, l'hypothèse est impossible, car (1 Cor. XVI, 6) l'Apôtre dit positivement qu'il voulait passer l'hiver à Corinthe, et s'il a abandonné ce projet et qu'il ne soit resté que quelques semaines à Nicopolis, comment n'est-il arrivé à Philippes qu'à Pâques? (Actes XX, 6.)

Une dernière hypothèse, à laquelle se rangent, avec quelques variantes, MM. Reuss [1], de Pressensé [2], Schaff [3], etc., indique comme époque du voyage en Crète le séjour de deux ou trois ans de Paul à Ephèse. Nous donnerons ici cette hypothèse telle que l'a formulée M. Reuss. « Nous constaterons d'abord, dit-il, que Paul, au moment où il écrivait les épîtres aux Corinthiens, avait déjà deux fois fait un séjour dans leur ville. Il nous dit même (2 Cor. II, 1) que sa dernière visite avait été de part et d'autre désagréable, sans doute à cause des désordres qu'il y avait trouvés et qui ne cédèrent pas, à ce qu'il paraît, à son autorité apostolique. Nous apprenons encore que cette seconde visite n'avait été que fort courte, car il écrit 1 Cor. XVI, 7 : « Cette « fois-ci je ne me bornerai pas à vous voir seulement « en passant. » Son premier séjour ayant duré dix-huit mois, cette phrase ne saurait s'y rapporter. Il était sur le point, en écrivant ces épîtres, de s'y rendre pour la troisième fois (τριτον), non sans crainte que l'insubordination n'ait pas encore complétement cessé. Voilà

[1] Reuss, *Revue de théologie* de Strasbourg, t. II, p. 153, sq.
[2] Ed. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, t. I, note.
[3] Ph. Schaff, *Histoire de l'Eglise apostolique*, p. 338, sq.

donc un voyage de Paul à Corinthe dont les Actes ne nous disent pas un mot. Quand a-t-il été fait? Il n'y a pas à hésiter. Paul, en quittant Corinthe pour la première fois (Actes XVIII, 18), se rend successivement à Ephèse, à Césarée, à Jérusalem, à Antioche, en Galatie, en Phrygie (v. 22, 23), pour s'établir enfin à Ephèse (XIX, 1). Luc l'y fait rester sans mentionner d'absence intermédiaire, jusqu'à son dernier voyage à Corinthe (Actes XX, 1), c'est-à-dire au moins pendant deux ans et trois mois (XIX, 8-10). Il est de toute évidence que son récit, contrôlé par les passages ci-dessus mentionnés des épîtres, présente ici une lacune, et que Paul, loin de rester près de trois ans à la même place, ce qu'il n'avait guère coutume de faire, fit pendant ce laps de temps un voyage de visite en Europe et vint entre autres à Corinthe, après quelques années d'absence depuis son premier séjour dans cette ville. Et c'est à Corinthe qu'a dû être écrite la lettre à Tite. Paul, pour étendre le cercle de son activité, avait choisi cette fois une autre route, en passant d'Asie en Europe, que celle qu'il avait suivie la première fois. Il avait touché à l'île de Crète, mais sans s'y arrêter longtemps. Tite y fut laissé pour continuer l'œuvre commencée. Arrivé à Corinthe, Paul dut y faire la connaissance d'Apollonius. Ce dernier, converti au christianisme à Ephèse (Actes XVIII, 24; XIX, 1) pendant que Paul faisait son voyage d'Asie, était reparti de cette ville avant que l'Apôtre y arrivât, et était venu s'établir à Corinthe. Il y fut un prédicateur distingué et fort goûté (1 Cor. I, 12; III, 4, sq.); mais il quitta Corinthe plus tard et retourna à Ephèse, où il se trouvait encore quand Paul y écrivit la première aux Corinthiens (XVI, 12). Le voyage d'Apollonius dont parle Tite (III, 13) est préci-

sément celui qu'il a dû faire en quittant Corinthe pour se rendre en Asie. Il avait trouvé dans cette ville un bâtiment chargé pour un port crétois, où Paul savait qu'il rencontrerait Tite; Paul le recommande donc à son ami, et charge celui-ci de l'aider à continuer son voyage (προπεμψον) par quelque nouvelle occasion. Outre Tite, deux autres disciples avaient suivi Paul : c'étaient Tychique et Artémidore (Tite III, 12). Le premier était Ephésien, ou des environs d'Ephèse (Actes XX, 4); le second, à en juger d'après son nom, probablement aussi. La présence auprès de Paul de deux Ephésiens, sans être par elle-même d'un grand poids dans la balance des probabilités, est pourtant une coïncidence de plus en faveur de la supposition que Paul, en écrivant à Tite, venait d'Ephèse. Mais ces deux disciples ne devaient pas continuer le voyage avec l'Apôtre. Celui-ci voulait les renvoyer également par la route de Crète (Tite III, 12), en suivant, pour sa personne, une route différente. Quelle route? Il dit qu'il passera l'hiver à Nicopolis. Quelle Nicopolis? Celle de Macédoine nous irait parfaitement. Paul, venu d'Ephèse à Corinthe par la route maritime méridionale, repassera de Corinthe à Ephèse par le Nord et par terre, et visitera les Eglises de ce côté-là, Thessalonique, Philippe, Troade et les autres. Mais il fera plus : il poussera plus loin sa course et ses conquêtes apostoliques; il ira jusque dans les provinces grecques les plus occidentales, l'ancienne Epire, l'Illyricum des Romains. En effet, il écrit aux Romains (XV, 19) qu'il a prêché l'Evangile depuis Jérusalem μεχρι του Ιλλυρικου. Il a donc été en Illyrie [1], et cela avant sa captivité, car

[1] Hypothèse pour hypothèse, je préférerais placer l'évangélisation de l'Illyrie durant le voyage mentionné Actes XX, 1, 2.

l'épître aux Romains est écrite à Corinthe quelques mois avant son arrestation. Pour aller de Corinthe en Macédoine, Paul fait donc un grand détour par l'Illyrie. Il veut passer tout l'hiver à Nicopolis. Nicopolis sera donc la ville de ce nom en Epire. C'est là que Tite le rejoindra après avoir organisé les Eglises crétoises, et c'est de là encore que les deux missionnaires prendront ensemble le chemin de l'Asie par la Macédoine et l'Hellespont. »

Nous avons donné tout au long l'hypothèse de M. Reuss, parce qu'elle est, de toutes celles qui ont été proposées, la plus plausible et la plus défendue aujourd'hui. Nous avons cependant quelques remarques à faire, ou plutôt quelques objections à présenter. D'abord il est difficile d'admettre, durant les deux ou trois ans de séjour de Paul à Ephèse, les grands voyages que, selon la supposition de M. Reuss, l'Apôtre aurait fait, soit en Crète, où il eût dû nécessairement passer quelques mois, si, selon la règle qu'il s'était prescrite, il n'était pas entré dans le champ d'évangélisation d'un autre, soit à Corinthe, où il demeura quelque temps, soit à Nicopolis, où il resta tout un hiver, soit enfin en Illyrie et dans les Eglises de Macédoine, — le livre des Actes nous paraît trop positif pour cela : « Etant entré dans la synagogue, nous est-il dit Actes XIX, 8, il parla avec hardiesse durant trois mois ; » puis, verset 9 : « Il disputait tous les jours (καθ' ἡμέραν) dans l'école d'un nommé Tyrannus, et cela continua l'espace de deux ans [1], » et dans le discours de l'Apôtre aux environs d'Ephèse, nous l'entendons leur dire : « Veillez, vous souvenant que *durant l'espace de trois*

[1] Qu'on remarque bien que l'évangéliste ne mentionne point le départ de Paul après ces deux ans. L'Apôtre, dans son discours, complète le récit de Luc.

ans, je n'ai cessé nuit et jour d'avertir chacun de vous avec larmes » (Actes XX, 31)[1]. Il semble donc bien hasardé de placer un voyage d'au moins dix mois, si ce n'est plus encore, durant cette période du ministère de Paul. Ensuite, ces trois prétendus voyages de l'Apôtre à Corinthe nous semblent fort problématiques. L'hypothèse nous paraît reposer sur une interprétation assez arbitraire des textes (2 Cor. I, 15-17, comparé avec XII, 14; XIII, 1), et l'on se demande comment l'Apôtre aurait si peu insisté dans ses épîtres sur ce second voyage. Wieseler[2], qui place l'évangélisation de l'île de Crète à la même époque, a présenté l'hypothèse sous une forme un peu différente. Selon lui, après un séjour d'un peu plus de deux ans à Ephèse, Paul aurait fait, en traversant la Macédoine, un voyage à Corinthe (1 Tim. I, 3), voyage non mentionné dans les Actes. Il se serait rendu de là en Crète avec Tite, l'y aurait laissé, serait retourné à Ephèse, et aurait adressé de cette ville l'épître à Tite peu après Pâques de l'an 57. Il aurait alors envoyé Timothée en Macédoine, en le chargeant en outre de se rendre à Corinthe. A la même époque, il aurait envoyé en Crète Tychique et Artémas, rappelé Tite auprès de lui, et l'aurait ensuite envoyé à Corinthe. Il serait lui-même parti peu après pour la Macédoine, avec l'espérance de revoir Tite à Troas; mais il ne le revit que dans la Macédoine même, et l'envoya une seconde fois à Corinthe (2 Cor. VIII, 16). Il se serait alors rendu à Nicopolis en Epire, y aurait passé les premiers mois d'hiver, et de là serait allé lui-même à Corinthe. A notre première objection, Huther[3] ajoute les observa-

[1] Adolphe Monod, *Saint Paul,* 1re édit., p. 60.
[2] *Chronologie du livre des Actes,* p. 280.
[3] J.-E. Huther dans Meyer, *Manuel exégétique*, Gœttingue, 1850.

tions suivantes : 1° Si Paul a quitté momentanément Ephèse pour se rendre à Corinthe, il est peu probable qu'il ait en outre entrepris une mission en Crète. 2° Il aurait rappelé Tite lorsque ce disciple serait à peine entré dans l'œuvre qui lui était confiée, et il faut expliquer comment Tite rejoint à Ephèse l'Apôtre, qui lui demande de se hâter de venir à Nicopolis. 3° C'est au milieu des Corinthiens (1 Cor. XVI, 6) que l'Apôtre semble promettre de passer l'hiver, et la difficulté ne paraît pas suffisamment résolue en disant que dans le verset indiqué προς υμᾶς peut être entendu des habitants de l'Achaïe (2 Cor. II, 1), province dans laquelle les Romains comprenaient Nicopolis.

Ces difficultés nombreuses de caser convenablement l'épître à Tite, dans la période connue de la vie de l'Apôtre, nous engagent à chercher dans un temps postérieur l'époque de sa composition. Nous avouons cependant que ces difficultés ne peuvent à elles seules fournir une preuve complète en faveur d'une seconde captivité. Mais la parenté intime de cette épître avec la seconde épître à Timothée, ainsi que les hérésies qui y sont combattues, nous forcent de chercher pour sa composition une date plus rapprochée de celle de la dernière lettre de saint Paul. L'examen des diverses combinaisons proposées pour faire rentrer la première épître à Timothée dans la période décrite par le livre des Actes, servira à renforcer l'opinion qui nous semble la plus probable, nous voulons dire celle d'une double captivité.

IV

Si nous avons rencontré des difficultés nombreuses pour caser d'une manière convenable la seconde épître de Paul à Timothée et l'épître à Tite, nous n'en trouverons pas moins pour la première épître à Timothée.

Avant d'entrer dans la discussion des diverses combinaisons proposées, voyons les données que nous fournit notre épître. Paul a quitté Ephèse pour se rendre en Macédoine (I, 3). En partant il a laissé dans cette ville, où il espère revenir bientôt (III, 14), son disciple Timothée (I, 3), afin d'y combattre certaines erreurs et de donner à l'Eglise une plus solide organisation. Il s'agit donc de savoir de quel séjour à Ephèse il est ici question, et de quel voyage en Macédoine il nous est parlé.

Nous apprenons, par le livre des Actes, que Paul ne vint que deux fois à Ephèse avant sa première captivité; une première fois pour peu de temps, en allant de Corinthe à Jérusalem (Actes XVIII, 19-21); une seconde fois pour plusieurs années, en revenant de Jérusalem (Actes XIX).

Calvin a placé la date de la composition de notre épître dans le temps écoulé entre le premier et le second séjour de Paul à Ephèse ; mais une telle hypothèse est impossible, puisque Paul se rendait alors en Judée, et qu'aucune Eglise chrétienne n'existait encore à Ephèse. Cette épître ne peut avoir été écrite que pendant ou après le séjour de trois ans de Paul à Ephèse.

Trois combinaisons ont été indiquées :

Ou notre épître a été écrite durant le voyage mentionné Actes XX, 1, 2 ;

Ou pendant le séjour de trois ans à Ephèse, soit au commencement de ce séjour, soit à la fin ;

Ou enfin pendant le voyage mentionné Actes XX, 3-5.

1° La première épître à Timothée a été écrite pendant le voyage mentionné Actes XX, 1, 2. — Cette hypothèse, soutenue dans l'antiquité par Théodoret et dans les temps modernes par Hug, par Planck, par Hemsen et par d'autres, a été combattue par Schleiermacher, par Bœhl, par Matthies et par Wieseler. Voici comment Wiesinger résume les diverses raisons présentées contre cette hypothèse : Supposer que Timothée, lors du départ de l'Apôtre fut laissé par Paul à Ephèse, pour y diriger la communauté de cette ville, est contraire au récit des Actes et aux indications fournies par les deux épîtres aux Corinthiens. D'après Actes XIX, 21-23, Timothée était, à l'époque où l'Apôtre se préparait à quitter Ephèse, en mission en Macédoine, d'où il devait se diriger sur Corinthe (1 Cor. IV, 17). Il faudrait donc admettre que le départ de l'Apôtre eût été renvoyé, malgré l'émeute excitée par Démétrius, à un temps assez éloigné pour que Timothée eût pu se rendre de Macédoine à Corinthe, et de Corinthe à Ephèse, après avoir rempli son message dans cette première ville.

Si, comme quelques-uns le prétendent, Timothée ne s'est pas rendu à Corinthe (2 Cor. I, 1), nous le trouvons alors auprès de l'Apôtre en Macédoine, et non point à Ephèse, puis ensuite en Grèce pendant le séjour qu'y fit Paul, enfin repartant avec lui (Rom. XVI, 21 ; Actes XX, 4). De plus (1 Tim. III, 14), l'Apôtre dit qu'il pense revenir bientôt à Ephèse; mais, d'après Actes XX, 3; 1 Cor. XVI, 5; Actes XIX, 21, il avait la ferme intention de se rendre de Macédoine en Grèce, et

de Grèce en Judée, ce qu'il réitère encore dans la seconde épître aux Corinthiens écrite de Macédoine, et Rom. XV, 25. Un retour à Ephèse est même si peu dans l'intention de l'Apôtre, que, forcé par les circonstances de changer son itinéraire, il passe en vue d'Ephèse sans s'y arrêter, et appelle auprès de lui, à Milet, les anciens de cette ville. L'hypothèse n'est donc pas soutenable.

2° L'épître à Timothée a été écrite au commencement du séjour de trois ans de Paul à Ephèse, ou à la fin de ce même séjour.

A. AU COMMENCEMENT.

Cette seconde combinaison a été présentée par Mosheim dans son *Commentaire sur les Epîtres à Timothée*, p. 45. Il suppose que Paul, après les trois premiers mois de son séjour à Ephèse, temps pendant lequel il avait enseigné dans la synagogue (Actes XIX, 8), sans pouvoir organiser encore la communauté, avait fait un voyage en Macédoine et avait écrit de là sa première épître à Timothée. Luc aurait oublié de mentionner ce voyage en Macédoine; il l'indiquerait cependant en parlant, Actes XIX, 8-10, d'un séjour de deux ans et trois mois de Paul à Ephèse, et, Actes XX, 31, dans le discours d'adieu aux anciens d'Ephèse, d'un séjour de trois ans au milieu d'eux. Mais ce voyage, supposé par Mosheim, est une pure hypothèse. Non-seulement les Actes n'en disent rien, car il ne faut pas demander ici de Luc, ni de Paul, une chronologie parfaitement exacte, mais encore il est difficile de faire concorder Actes XIX, 21, 22 et 1 Cor. IV, 17; XVI, 5, avec la supposition que Paul avait entrepris lui-même un voyage en Macédoine, avant d'avoir envoyé Timothée dans ce pays et en

Achaïe. En outre, la première épître à Timothée ne suppose nullement, comme le prétend Mosheim, une communauté non encore organisée. — Il est plus improbable encore que Luc eût passé sous silence les neuf mois qu'il retranche (Actes XIX, 8-10) au séjour de Paul à Ephèse, sans mentionner de quelque manière le voyage de l'Apôtre en Macédoine. Enfin, le récit de Luc (Actes XIX, 8-10), ne permet pas de supposer une interruption dans le séjour de Paul entre les trois mois de l'enseignement dans la synagogue et les deux ans de l'enseignement dans l'école de Tyrannus.

B. A LA FIN DU SÉJOUR DE L'APOTRE

Cette seconde forme de l'hypothèse, savamment soutenue par Wieseler, puis par Reuss, ne semble pas non plus suffisamment concluante. « La première épître à Timothée, dit Wieseler (*Chronologie*, page 315), a été, dans tous les cas, écrite par Paul pendant son séjour de trois ans à Ephèse (Actes XIX) et durant un voyage en Macédoine ou en Achaïe, non mentionné par Luc, voyage qui eut très probablement lieu dans la dernière année du séjour à Ephèse, en l'an 56 après Jésus-Christ. Nous donnerons ici la réfutation qu'a faite Huther de cette hypothèse dans son commentaire sur les épîtres pastorales (Meyer's Exegetisches-Handbuch) et dont quelques parties se rapportent aussi à la combinaison de Mosheim.

1. Si, dit Huther, nous devons accorder un second voyage de l'Apôtre à Corinthe dans le temps du séjour d'Ephèse, il est cependant étrange que l'Apôtre ait été à Corinthe peu avant d'écrire sa première épître aux Corinthiens, puisqu'il n'aurait eu ainsi aucune raison d'envoyer cette lettre, et, remarque Wiesinger, ce qui

dans cette supposition serait plus étrange encore, c'est que Paul ne fit pas la moindre mention de cette visite dans son épître. 2. Actes XX, 29-30, combat encore l'hypothèse de Wieseler (comme celle de Mosheim) puisque les erreurs sont présentées comme futures, dans ce discours aux anciens de l'Eglise d'Ephèse. Wieseler prétend que le εις υμας s'applique uniquement aux presbyters, tandis que l'erreur était déjà répandue dans l'Eglise; mais d'après les versets 28, 29 et 30, cette explication est inadmissible. Est-il croyable, du reste, que Paul eût passé sous silence des erreurs déjà répandues dans l'Eglise, erreurs menaçantes cependant, puisque dans l'hypothèse il avait cru devoir non-seulement laisser Timothée pour les combattre, mais encore lui donner plus tard des instructions écrites. Si, de plus, l'épître à Timothée date de cette époque, comment se fait-il que l'épître aux Ephésiens, écrite trois ou quatre ans plus tard ne contienne pas trace de ces erreurs? 3. Enfin le caractère tout entier de l'épître ne s'accorde pas avec la supposition que Paul ne quitte Timothée que pour peu de temps. Tout nous indique au contraire une longue activité réservée au disciple, et si le danger était si grand, comment Paul, à peine de retour à Ephèse abandonna-t-il cette malheureuse communauté à ses ennemis, la privant même de son unique défenseur, puisque Timothée fut alors envoyé en Achaïe?

Ici comme pour l'épître à Tite, l'organisation si avancée de l'Eglise (νεοφυτος, institution des veuves), et, nous venons de le dire, les hérésies combattues, sont un obstacle contre lequel viennent se briser tous ceux qui traitent de fable l'hypothèse d'une double captivité, et la parenté si étroite des deux épîtres à Timothée est un fait qu'on ne peut si aisément résoudre.

Qui trouvera concluant le raisonnement suivant présenté par M. Reuss pour soutenir son hypothèse, et pour expliquer comment Paul peut écrire à Timothée (et cela depuis Corinthe) qu'il a quitté Ephèse pour se rendre en Macédoine (1 Tim. I, 3)? « Paul écrivant à Timothée est déjà en route pour la Macédoine » (où il se rendait en faisant un détour par l'île de Crète qu'il évangélisa et par Corinthe), « peut-être sur le point de quitter Corinthe, peut-être déjà arrivé à Nicopolis » (où il doit passer l'hiver puis évangéliser toute l'Illyrie). « Pour le moment tout son voyage, quoique d'abord dirigé en sens opposé, *se présente à son esprit comme un voyage en Macédoine*, car c'est bien là le but qui reste à atteindre. En Macédoine il devait trouver de la besogne, beaucoup d'Eglises à voir. « Grâce à cette hypothèse, conclut M. Reuss, l'authenticité de la première à Timothée ne pourra plus être attaquée de ce côté-là. » Nous demanderons simplement quelles difficultés on ne résoudrait pas avec cette exégèse-là.

3° La première épître à Timothée fut écrite durant le voyage mentionné Actes XX, 3-5. — C'est l'hypothèse de Berthold reprise par Matthies et réfutée par Mack, par Wieseler et par Huther. — Timothée aurait été envoyé à Ephèse avec une mission verbale peu avant le départ de Paul pour Jérusalem. L'Apôtre aurait eu l'intention de passer par Ephèse, mais forcé d'abandonner ce projet il aurait écrit notre lettre, soit d'Achaïe, soit de Macédoine. Toute cette hypothèse se base sur une fausse interprétation du mot πορευομενος, qu'on rapporterait, non à Paul mais à Timothée. Actes XX, 4, 5, s'oppose à cette exégèse, puisque Timothée, loin de partir le premier, s'était joint à l'Apôtre comme compagnon de voyage et ne s'en était séparé que de Philippes

à Troas, et de Troas à Assos. Actes XX, 16, il est dit: Εκρινε ο Παυλος παραπλευσαι την Εφεσον, οπως μη γενηται αυτω χρονοτριβησαι εν τη Ασια, et cependant d'après 1 Tim. III, 14; IV, 13, l'Apôtre pense séjourner quelque temps à Ephèse. Et si Timothée est à Ephèse, comment n'en est-il pas fait mention Actes XX, 16? Enfin ici encore, comment expliquer ce qui est dit Actes XX, 29-30, d'erreurs à venir?

Concluons donc pour la première épître à Timothée, comme pour les autres épîtres pastorales, qu'elle ne peut avoir été écrite qu'après que Paul eut été libéré de sa première captivité.

V

Nous venons de voir par les données même des épîtres pastorales, par les difficultés que nous avons rencontrées à les caser convenablement dans la période connue de la vie de Paul, comme aussi par certaines indications de l'épître à Philémon [1] et de celle aux Philippiens [2], et par la conclusion si vague du livre des Actes des apôtres, que le Nouveau Testament, loin de s'opposer à l'admission d'une double captivité de l'apôtre Paul à Rome, lui serait plutôt favorable. Avant de passer à d'autres considérations sur le sujet qui nous occupe, recherchons si notre hypothèse ne serait pas peut-être appuyée par quelque témoignage de l'antiquité digne de foi; si, en un mot, de nouveaux voyages du grand apôtre des gentils ne seraient pas mentionnés

[1] Philém. 22. — [2] Philipp. I, 25, 26.

quelque part dans les premiers écrivains de l'Eglise.

A la fin du premier siècle, ou au plus tard au commencement du second, nous trouvons dans l'épître adressée par Clément de Rome à l'Eglise de Corinthe un passage qui semble appuyer expressément l'hypothèse d'une libération de l'apôtre saint Paul et d'une nouvelle activité missionnaire. Clément dit en effet (I *ad. Cor.*, c. V) : « Paul ayant prêché la justice dans le monde entier, et étant venu au terme de l'Occident et ayant subi le martyre sous les principaux, est ainsi sorti de ce monde[1]. » Il résulte évidemment de ce passage que Paul atteignit les confins de l'Occident, ce qui, dans la bouche d'un auteur écrivant à Rome, ne peut vouloir désigner Rome, mais probablement l'Espagne où, Paul avait *eu l'intention de porter aussi l'Evangile* (Rom. XV, 24).

Le témoignage peut être d'autant moins contesté que Clément a dû probablement connaître personnellement l'Apôtre dont il peut être le disciple (Phil. IV, 3), et qu'il habitait Rome où l'on avait dû conserver une exacte connaissance des dernières destinées de Paul. Neander, dont chacun connaît le tact critique, admet cette autorité : « Nous devrions nous en tenir à l'opinion que Paul fut délivré de sa captivité, dit-il, alors même que nous n'eussions pas de renseignements sur l'état de Paul dans sa seconde captivité ; et que nous pourrions placer dans sa première détention sa seconde épître à Timothée. » C'est ce qu'a fait Hug, qui admet expressément cependant deux emprisonnements de l'Apôtre à Rome.

Les adversaires d'une double captivité ont senti tout le poids de ce passage dans la question en litige ; aussi

[1] Δικαιοσυνην διδαξας ολον τον κοσμον, καὶ επι το τερμα τῆς δυσεως ἐλθων καὶ μαρτύρησας επι των ηγουμενων, ουτως απηλλαγη τον κοσμον καὶ εις τον αγιον τοπον επορευθη.

ont-ils cherché à en affaiblir l'autorité en ne voulant voir dans le τερμα της δυσεως qu'une figure oratoire, qu'une épithète de rhéteur. Un fait n'en demeure pas moins : c'est que Paul se rendit à l'occident de Rome, que ce soit en Espagne ou ailleurs, peu nous importe, et qu'il fut par conséquent libéré de sa première captivité. Ainsi l'ont entendu, outre Neander et Hug, Guericke, Wiesinger, Howson et bien d'autres.

Un second passage, sur lequel nous appuierons peu parce qu'il est tiré d'un texte fort mutilé, dénoncerait un voyage de Paul en Espagne. Ce sont ces mots du canon dit de Muratori, et qui doit appartenir à l'an 170 environ : « Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt Lucas, optime Theophile, comprehendit, quia sub præsentia ejus singula gerebantur, sicut et semote passionem Petri evidenter declarat *sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.* » Nous le mentionnons néanmoins, parce qu'il nous fournit la preuve qu'à cette époque la tradition reconnaissait un voyage de Paul en Espagne.

Il est un autre témoignage que nous a conservé Eusèbe, et auquel plusieurs critiques ont accordé une grande autorité à cause de sa haute antiquité, que nous ne pouvons alléguer cependant en faveur de notre hypothèse, parce qu'il ne nous semble réellement pas contenir ce que l'on a bien voulu y trouver, c'est un verset extrait de l'épître de Denys de Corinthe à l'Eglise de Rome : « Ταυτα καὶ υμεις δια της τοσαυτης νουθεσιας την απο Πετρου καὶ Παυλου φυτειαν γενηθεισαν Ρωμαιων τε καὶ Κορινθιων συνεκερασατε καιγαρ αμφω καὶ εις την ημετεραν Κορινθον φυτευσαντες ημας ομοιως εδιδάξαν, ομοιως δε καὶ εις την Ιταλιαν ομοσε διδάξαντες, εμαρτυρησαν κατα τον αυτον καιρον. »

D'après Heydenreich et Hug, ce passage signifierait que Pierre et Paul, après avoir enseigné quelque temps ensemble à Corinthe, se seraient rendus ensemble aussi en Italie, où tous deux auraient trouvé la mort, ce qui supposerait nécessairement une double captivité. Heydenreich considère ce témoignage de Denys comme d'autant plus digne de foi qu'il se trouve dans une lettre d'un évêque de Corinthe à des chrétiens romains qui devaient pouvoir juger en connaissance de cause de la réalité d'un tel fait. Nous remarquerons cependant que cette interprétation soulève quelques difficultés, que Denys dit plutôt simplement que Pierre et Paul avaient enseigné de la même manière (ομοιως) à Corinthe, en Italie, et qu'ils y étaient morts ensemble (ομοσε).

Un témoignage plus positif, et dont le sens est très clair, nous est fourni par Eusèbe lui-même, qui se range entièrement à l'opinion d'une double captivité. Nous lisons en effet, dans son *Histoire ecclésiastique* (liv. II, p. 22), que « le bruit court qu'après avoir présenté sa défense, l'Apôtre partit pour continuer sa mission apostolique, qu'il revint une seconde fois à Rome pour y subir le martyre. Il avait écrit alors, étant dans les liens, sa seconde lettre à Timothée : Τοτε μεν ουν απολογησαμενον αυθις επι την του κηρυγματος διακονιαν λογος εχει στειλασθαι τον αποστολον, δευτερον δ' επιβαντα τη αυτη πολει, τω κατ' άυτον τελειωθηται μαρτυριω. Εν ω δεσμοις εχομενος την προς Τιμοθεον δευτεραν επιστολην συνταττει. »

Bœhl, quoique partisan d'une double captivité, croit cependant qu'on ne peut pas s'appuyer sur ce passage d'Eusèbe. Il objecte qu'Eusèbe rapporte ici un simple bruit, un λογος εχει, qu'il n'appuie d'aucun témoi-

gnage positif, qu'il va chercher ses preuves dans la seconde épître même à Timothée, en expliquant la πρωτη απολογια (IV, 10) d'une première défense, qui aurait eu lieu déjà lors de la première captivité. Heydenreich et Huther ont vu dans le λογος εχει une simple manière de rapporter un fait qui avait cours et qui pouvait être parfaitement certain. Heydenreich cite un exemple de cette manière dans l'*Anabasis* de Xénophon (liv. VIII, p. 6); il remarque en outre qu'Eusèbe, en tant que premier écrivain de l'Eglise, ne pouvait s'appuyer constamment sur des sources écrites, et que s'il avait cité quelques passages de la seconde épître à Timothée, c'était pour montrer qu'elle n'était nullement contraire à la tradition qu'il rapportait. Il est difficile de se prononcer ici dans un sens quelconque; il nous suffit pour notre hypothèse que ce témoignage ne lui soit pas contraire.

Dès le quatrième siècle, l'opinion d'une double captivité de saint Paul à Rome s'établit de plus en plus. Jérôme la mentionne comme certaine : « Sciendum est, » dit-il, « Paulum a Nerone dimissum, ut evangelium Christi in Occidentis quoque partibus prædicaret[1]. » De même Chrysostome : « Μετα το γενεσθαι εν Ρωμη παλιν εις την Σπανιαν απηλθεν. Ει δε εκεῖθεν παλιν εις ταυτα τα μερη ουκ ἴσμεν[2]. »

Théodore de Mopsueste, l'un des disciples les plus célèbres de la fameuse école exégético-critique d'Antioche, semble avoir partagé aussi l'opinion d'une double captivité de l'apôtre Paul à Rome. On lit en effet, dans un fragment d'un commentaire sur les Philippiens récemment découvert et publié par les soins du docteur Jacobi de Halle, le passage suivant : « Ideo et in secunda

[1] Hieronym. *Catal. script.*
[2] Sur 2 Tim. IV, 20.

ad Timotheum epistola, quam a Roma ad eum scripsit, *non tunc quando et Philippensibus scribebat* (etenim tunc cum ipso ad illos scripsit); *sed secunda vice quando illic capite et punitus*, scribens dicit : In prima mea defensione nemo mihi adfuit, sed omnes me reliquerunt; non illis imputetur Dominus autem adstitit mihi et confortavit me, ut per me prædicatio impletur et audiant omnes gentes, et liberatus sum ex ore leonis (Neronem indicans)[1]. »

Le même fait paraît ressortir de la comparaison de deux autres passages du même auteur, l'un sur l'épître aux Romains (XV, 24), l'autre dans des prolégomènes sur 2 Timothée : « Απο μερους... το απο μερους ειπεν ως καὶ αυθις προς αυτους γενησομενος, επειπερ ουκ απαξ μονον εις την Ρωμην αφικετο ο μακαριος Παυλος (Rom. XV, 24). — Οτι μη ακολουθως τη προτερα ταυτην γεγραφηκε, μη δε επι τινα διαγοντι το τον δηλον, αλλα μετα πολυν χρονον αγαν... κακεινην (la première à Timothée) μεν ουτω γράφων δηλος εστιν οταν μετ' ου πολυ προς αυτον ελευσομενας, ταυτην δε ως μετ' ου πολυ δια την τον Χριστου ομολογιαν την εκ τον δε του βιου μεταστασιν δεξασθαι προσδοκων, κελευει δε αυτον καὶ θαττον προς αυτον αφικεσθαι. »

Ces derniers fragments ont été publiés dernièrement (1847) par Fritzsche[2] (p. 106), professeur à Zurich, et nous paraissent indiquer bien clairement que Théodore de Mopsueste plaçait la composition de la première épître à Timothée à peu de distance de celle de la seconde, et par conséquent durant une libération qui précèda la seconde captivité de Paul, dans laquelle

[1] Theod. Mopsuest. *Commentarii nuper detecti de epistola ad Philip. scripta*. Edidit Justus Ludovicus Jacobi.

[2] Fritzsche, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Nov. Test. commentariorum quæ reperiri potuerunt*. Zurich, 1847.

nous l'avons vu plus haut placer la seconde épître à Timothée. La critique contemporaine ne s'est pas encore occupée de ces passages que nous n'avons rencontrés dans aucune introduction. Il n'y a donc pas lieu pour le moment à discuter des opinions contraires.

Citons enfin le passage si positif de Théodoret sur 2 Tim. IV, 17 : « Ἡνίκα τῇ ἐφέσει (appel) χρησάμενος, εις τὴν Ρώμην ὑπο τοῦ Φήστου παρεπέμφθη, ἀπολογησάμενος ὡς ἀθῶος (innocent) αφέιθη καὶ τὰς Σπανιας κατέλαβε καὶ εἰς ἕτερα ἔθνη δράμὼν, τὴν τῆς διδασκαλίας λαμπάδα προσηνεγκε, πρώτήν τοινυν ἀπολογίαν τὴν εν εκείνῃ τῇ εκδημια γεγενημένην εκάλεσε. »

Il résulte donc de notre examen que l'antiquité chrétienne n'est pas contraire à l'opinion d'une double captivité, qu'elle y croit au contraire dans ses principaux représentants. Nous n'avons rencontré, il est vrai, dans le deuxième siècle qu'un seul témoignage bien positif; mais il suffit qu'on ne puisse pas nous en opposer de contraires pour que notre thèse soit à l'abri de ce côté-là. Recherchons maintenant dans un nouvel article la date probable de nos épîtres pastorales et de la mort de saint Paul.

VI

« Si nous admettons, dit Neander, que Paul sortit une fois de captivité, nous devons supposer qu'il fut délivré avant la persécution qui suivit l'incendie de Rome, dans l'année 64, car il n'aurait certainement pas été ménagé s'il se fût encore trouvé captif. Nous pouvons

donc supposer qu'il fut mis en liberté vers l'an 63, après une détention d'un peu plus de deux ans[1]. »

Quant à son activité subséquente, nous sommes réduits à des conjectures. Nous savons cependant, d'après Phil. II, 24 et Philém. 24, que Paul avait l'intention de visiter de nouveau les Eglises de Macédoine et d'Asie Mineure, et par Rom. XV, 24, de porter aussi l'Evangile en Espagne. La seconde épître à Timothée nous fournit la preuve qu'il mit à exécution la première partie de son projet; et au dire de Clément, il serait à croire qu'il en fut de même pour la seconde. Divers arrangements ont été proposés. Voici comment Guericke se représente l'activité de saint Paul durant l'intervalle qui sépare ses deux captivités : « Paul, aussitôt après sa libération, aurait entrepris de nouveaux voyages missionnaires, comme il en avait formé le projet dans ses épîtres aux Romains XV, 24, à Philémon 24, et aux Philippiens II, 24. Dans un de ces voyages, il aurait abordé en Crète, et après avoir évangélisé plusieurs villes (Tite I, 5), il serait reparti, laissant Tite chargé d'organiser les diverses Eglises (Tite I, 5). Il se serait rendu de là à Milet, où il aurait laissé Trophime malade (2 Tim. IV, 20), puis à Ephèse (1 Tim. I, 2), d'où il aurait écrit l'épître à Tite. Au bout de peu de temps il serait reparti après avoir chargé Timothée de la direction de l'Eglise d'Ephèse, et lui aurait écrit quelque part sur la route sa première épître. Il aurait passé à Troas (2 Tim. IV, 13), puis à Corinthe (2 Tim. IV, 20), et serait resté tout l'hiver à Nicopolis (Tite III, 12) en Epire. De là il se serait rendu en Espagne, où, arrêté par les autorités païennes (une ancienne inscription porte que l'Espagne ne fut pas à l'abri des fureurs

[1] Neander, *Siècle apostolique*, t. I, p. 246, de la traduction française.

de Néron), il aurait été reconduit à Rome. Ce serait alors qu'à l'approche du martyre, il aurait écrit la seconde épître à Timothée. (Guericke, *Hist. des Ecrits du Nouveau Testament*, p. 376.) » A première vue, cet arrangement des faits semble être conforme aux indications fournies par les épîtres pastorales et par le passage de Clément, mais on se demande comment Paul ne parle à Timothée de la maladie de Trophime que dans sa seconde épître, après l'avoir vu cependant à Ephèse et lui avoir écrit une première lettre. Si nous admettons deux voyages en Orient, comme l'ont voulu Schmid (Ch.-F. Schmid, *Historia antiqua et vindicatio canonis sacri V. et N. Tti.* Lips., 1775) et Howson (*Life and Epistles of saint Paul*, by Conybeare and Howson, p. 461 du IIe vol.), l'un avant son départ pour l'Espagne, l'autre après son retour, il faudrait admettre un intervalle trop considérable entre la première et la seconde captivité. Voici donc comment, pour concilier les diverses données que nous possédons, nous nous représentons avec Huther (*Pastoral briefe* dans le *Meyer's Exegetisches Handbuch*), la nouvelle activité de Paul pendant sa libération.

Au printemps de l'an 63, Paul aurait quitté Rome. Il se serait rendu en Crète, et à son départ de cette île il y aurait laissé Tite, puis il aurait fait voile pour Ephèse, y aurait vu Timothée, et de là se serait rendu en Macédoine, d'où il aurait écrit à Timothée, puis à Tite, après avoir formé le projet de passer l'hiver à Nicopolis. L'année suivante il serait retourné à Ephèse, d'Ephèse à Milet, où il aurait laissé Trophime malade (2 Tim. IV, 20), de Milet à Corinthe, sans pouvoir emmener Eraste avec lui (2 Tim. IV, 20), et de Corinthe en Espagne, où il aurait été arrêté et emmené prison-

nier à Rome vers l'an 66[1], après la grande persécution de Néron, alors que cet empereur était en Grèce.

Jérôme place la mort de saint Paul la 14e année du règne de Néron, la 73e après la mort de Jésus-Christ, l'an 69 ou 70 de l'ère chrétienne (Decimus quarto Neronis anno eodem die quo Petrus, Romæ pro Christo capite truncatus sepultus que est in via Ostiensi[2]). Mais il est peu probable qu'il ait pu connaître la date du martyre de l'Apôtre avec tant d'exactitude. Il est plutôt à croire que son calcul est basé sur des suppositions. Un fait demeure cependant, c'est que la tradition place la fin de la vie de Paul dans les dernières années de Néron. Ainsi Eusèbe (*H. E.*, II, 25), dit : « Παυλος δη ουν, επ' αυτης Ρωμης την κεφαλην αποτμηθηναι, καὶ Πετρος ως αυτως ανασκολοπιςθηναι κατ' αυτον ιστοροῦνται, » et (*H. E.*, III, 1): « Τι δει περι Παυλον λεγειν... υστερον εν τη Ρωμη επι Νερωνος μεμαρτυρηκοτος. » Et Denys de Corinthe, cité par Eusèbe (*H. E.*, II, 25), ajoute : « Ως δε κατα τον αυτον αμφω (Pierre et Paul) καιρον εμαρτύρησαν. Διονύσιος παριστησι... εμαρτύρησαν κατα τον αυτον καιρον. »

Quelques auteurs comme Pearson, Bertholdt, ont entendu par les ηγουμενοι de Clément, les deux préfets Hélius et Polyclète, qui gouvernèrent l'empire pendant le séjour de Néron en Grèce (66-67). Cette interprétation s'accorderait parfaitement avec notre hypothèse... cependant, comme elle est controversée, nous ne nous y appuierons pas. Neander voit dans le fait que Paul fut décapité, et non crucifié comme Pierre, une preuve qu'il ne mourut pas lors de la persécution suscitée par

[1] Huther fait mourir Paul en 64, pendant la grande persécution... Il est difficile, dans ce cas, d'expliquer le procès de Paul.

[2] *Catal. script.*, XV, 5.

l'incendie de Rome, parce qu'alors il n'est pas à croire que son titre de citoyen romain eût été respecté (Neander, *Siècle apostolique*, t. I, p. 246). A la fin du second siècle, et même, à ce qu'assure Eusèbe, dans la première moitié du troisième, on montrait encore à Rome les tombeaux des deux apôtres Pierre et Paul[1].

VII

Ni le Nouveau Testament, ni l'antiquité chrétienne ne s'opposent donc à l'hypothèse que nous venons de développer dans notre dernier paragraphe; le Nouveau Testament et l'antiquité chrétienne, au contraire, viennent nous apporter leur témoignage. La preuve historique est donc aussi complète que nous pouvions l'attendre d'une époque où l'on écrivait peu, dont du moins les monuments historiques, s'il y en a eu jamais, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Outre ces preuves historiques, y en a-t-il d'internes? c'est ce qu'il s'agit encore d'examiner. Ici, plus que partout ailleurs, nous marchons en plein jour... La parenté intime des épîtres pastorales, tant sous le rapport des sentiments exprimés que des instructions données, que des expressions particulières qui y sont employées, que des erreurs combattues, nous forcent à leur assigner une date fort rapprochée les unes des autres, et à rejeter toute hypothèse qui tendrait à les disséminer dans la carrière connue de saint Paul. C'est à la fin de la vie de l'Apôtre, c'est aux derniers jours de son activité chrétienne que nous ren-

[1] Eusèbe, *H.E.*, II, 25.

voient ces institutions ecclésiastiques qu'il développe, ces hérésies qu'il combat. Ici les arguments des adversaires se tournent pour nous en preuves, et c'est dans ceux qui rejettent l'authenticité des épîtres pastorales que nous allons trouver nos plus vigoureux défenseurs. « La polémique si semblable de ces épîtres, les expressions si particulières qu'elles renferment, dit de Wette, forcent les partisans de leur authenticité à placer à une même époque la date de leur composition[1]. »

« Il est un seul moyen, ajoute Baür, de sauver l'authenticité des épîtres pastorales, c'est d'admettre une seconde captivité. » — « Qu'on compare ces épîtres les unes avec les autres, » continue à ce sujet l'un des principaux défenseurs de leur authenticité, « et qu'on les rapproche ensuite des autres épîtres de l'Apôtre, quelle concordance d'une part, quelle diversité de l'autre! Comment concevoir jamais que la première épître à Timothée, par exemple, est contemporaine de l'épître aux Romains (Wiesinger, *Ep. past.*), ou l'épître à Tite de la première aux Corinthiens. On ne peut l'admettre qu'avec peine; bien plus, nous osons dire que c'est impossible. » De Wette a réuni en un tableau, avec un soin louable, les expressions particulières aux épîtres pastorales ; il a montré leur parenté intime, non-seulement dans les mots, mais aussi dans leur composition, dans leur structure; il a rappelé ces termes : ευσεϐεια, διδασκαλια, υγιαινουσα, cette formule entre autres : πιστος ο λογος, et il a demandé pourquoi aucune des épîtres contemporaines de la première épître à Timothée ou de celle à Tite, par exemple, ne renfermaient des expressions semblables. Impossible d'expliquer cette relation si étrange, « qui de ces trois

[1] De Wette, *Einleitung in das N. T.*, p. 118.

lettres n'en forme qu'une seule, » en disant qu'elles sont écrites à des individus, à des compagnons d'œuvre... Il n'y a qu'une manière de sortir d'embarras, c'est d'admettre pour leur composition une époque postérieure à celle de toutes les autres, et ce fait est si vrai, si palpable que nous serions tenté de dire que notre foi à l'authenticité des épîtres pastorales dépend de l'admission ou du rejet de l'hypothèse d'une double captivité!... Un autre fait encore, dont nous avons parlé incidemment déjà, mais sur lequel nous revenons cependant parce qu'il est d'une immense importance dans la question qui nous occupe, c'est le discours de Paul aux anciens d'Ephèse, ce sont ces hérésies dénoncées comme menaçant le troupeau, comme devant atteindre les directeurs eux-mêmes. C'est cette gangrène qui va s'attacher à la doctrine purement professée encore par l'Eglise et qui va la corrompre..., peut-être l'anéantir! L'Eglise d'Ephèse à l'époque du discours de Paul, c'est encore l'idéal; l'épître à Timothée, c'est quelques années plus tard la triste réalité. « Impossible, s'écrie Baur, que les épîtres pastorales aient été écrites avant ce discours d'adieu... Pour les écrire, il eût fallu que l'Apôtre eût été délivré de sa première captivité, mais, dans ce nouveau cas, les adieux de Milet sont une difficulté encore!... Nous admettons la difficulté, nous voulons même supposer le cas le plus défavorable : l'Apôtre a vu son attente trompée, des circonstances puissantes l'ont arrêté dans sa marche vers le lointain Occident, il a dû revenir dans ces contrées qu'il avait cru ne jamais revoir...; rejetterons-nous pour cela l'authenticité des épîtres pastorales? » (Wiesinger).

Si Paul dit aux anciens d'Ephèse qu'aucun d'eux ne verra plus son visage, c'est qu'il sait que des liens

l'attendent, que des embûches lui sont tendues; c'est aussi, s'il y échappe, parce que de son regard d'aigle il a contemplé l'Occident, que sa soif de conquêtes le pousse à de nouveaux combats... c'est que, dans son amour brûlant pour les âmes, l'Orient ne lui suffit plus; il l'a tout rempli jusqu'en Illyrie de la connaissance de Jésus-Christ. Mais l'Occident, les ténèbres l'enserrent encore! Mais dans cette Italie qu'il convoite, mais à Rome, quel bien immense à faire!... Dans la capitale du monde romain, il y a des chrétiens sans doute, des communautés florissantes...; la présence d'un apôtre, d'un saint Paul surtout, sera-ce pour eux un léger bienfait? Et puis par delà l'Italie, au delà de Rome, il y a la lointaine Espagne, il y a au nord la Gaule, vaste étendue, et au midi l'Afrique, la patrie future des Cyprien et des Tertullien!... Comment revenir, une fois lancé dans ce champ si infini? la vie de l'Apôtre ne s'y consumera-t-elle pas? Oui, il a dit adieu aux anciens d'Ephèse, et dans sa pensée c'est pour toujours... Ces paroles qu'il leur adresse et qu'il accompagne de ses larmes, c'est sa volonté dernière... il remet entre les mains de ses disciples, faibles encore, l'avenir d'Eglises qu'il a formées, de troupeaux qu'il a créés, d'enfants pour lesquels il a souffert! et il croit ne pouvoir être trop pressant, ni trop fort... Comme une mère, il pleure et il conjure... L'avenir a réservé à Paul une autre destinée... A Jérusalem il a trouvé des chaînes, et à Rome un cachot! Il a vu cette ville fameuse après laquelle il soupire, mais il y est entré entouré de soldats et comme un malfaiteur!... Dans sa prison, ses projets se transforment; s'il est libre jamais, il ira revoir les chères Eglises de Philippes, de Colosses et de Laodicée, communautés qu'il connaît, les

unes pour les avoir formées, les autres pour les avoir chéries... et il ira à la rencontre de nouveaux liens dans la ténébreuse Espagne, où il n'aura mis le pied que pour mourir... Qui voudra pourtant retrancher du recueil sacré des épîtres de saint Paul, et l'épître si touchante et si tendre qu'il adresse à ses Philippiens, et l'épître si intime qu'il envoie à son disciple Philémon? Personne à coup sûr qui a appris à aimer le grand apôtre... Et cependant la même sentence qui frappera de mort les épîtres pastorales, atteindra aussi les épîtres plus haut citées; car Paul y parle de retour en Asie, et s'il va à Colosses..., à Ephèse, n'y rentrera-t-il jamais? Baur et d'autres, nous le savons, n'ont pas craint de proscrire d'un même coup ce trésor si sacré pour l'Eglise... Devant les exigences du système rien n'arrête ces critiques audacieux. Ce qu'on a épargné aujourd'hui, on le sacrifiera, s'il le faut, demain.

Une autre circonstance qui milite en faveur de l'hypothèse d'une libération de saint Paul, c'est la nature même de son procès. Arrêté dans le temple et livré au gouverneur de la Judée, qu'a fait saint Paul, qui devant la loi romaine soit digne de mort?... On l'a jeté en prison pour avoir, dit-on, profané le temple, et pour être le chef de la secte des nazaréens [1]; mais Félix, et après lui *Festus et Agrippa le déclarent innocent,* et il serait aussitôt libéré s'il n'en avait appelé à César... On le conduit donc à Rome; mais le rapport de Félix est sans doute favorable, et le centenier Jules, qui lui doit la vie et celle de ses soldats, n'a pu donner que les renseignements les plus satisfaisants sur la magnanimité du caractère de son prisonnier... Aussi, deux ans il habite

[1] Ils ne trouvèrent rien en lui qui fût digne de mort ou de prison (Actes XXVI, 31).

dans une maison qu'il a lui-même louée, et puis les Actes se taisent... et il semble que l'explication la plus simple de ce silence, c'est que Paul a été libéré, car le gouvernement romain n'a dit mot encore sur le christianisme, il n'est point rangé déjà parmi les *religiones illicitæ*...

On a objecté à tout cela que la haine des Juifs avait dû poursuivre Paul jusqu'au pied du trône de César, qu'ils avaient dû trouver dans la prosélyte juive Poppée, impératrice depuis l'an 62, un influent soutien!... Mais qui prouve qu'il en fut bien ainsi? Le silence de Luc ne nous force-t-il pas à croire au contraire que de ces poursuites haineuses il n'en fut rien; car comment, si elles eussent eu lieu, Paul eût-il pu « enseigner deux ans entiers en toute liberté de parler et sans empêchement les choses qui regardent Jésus-Christ? » (Actes XXVIII, 31.)

Enfin cette espérance si certaine de la délivrance qu'expriment l'épître aux Philippiens et celle à Philémon ne sera-t-elle d'aucun poids dans la discussion? Paul ne trace-t-il pas déjà par avance le plan de sa visite? Ne retient-il pas un logement à Colosses, chez son disciple Philémon? On nous répondra qu'il en est ici comme des adieux de Milet. Mais la réponse sera-t-elle concluante, et parce qu'une fois l'Apôtre a vu ses plans renversés par une main divine, sera-ce à dire qu'il en a dû être de même une seconde fois?

VIII

Quelques objections spéciales ont été faites à l'hypothèse d'une double captivité de saint Paul. Nous ne nous attacherons non plus qu'aux principales. Nous ne pouvons entrer, faute d'espace, dans les mille détails d'une critique souvent ergoteuse. L'utilité n'en serait grande du reste pour personne.

Hug[1] a fait remarquer qu'il était difficile d'admettre que Paul eût pu jouir, dans une seconde captivité, d'une liberté aussi grande que le ferait supposer la seconde épître à Timothée, puisqu'il lui était permis de recevoir des visites, d'écrire des lettres, etc. Mais, remarquerons-nous avec Neander[2], la situation de chaque prisonnier dépend de tant de circonstances accidentelles, qu'on ne peut de ces cas particuliers rien inférer de général. Nous rappellerons en outre les facilités nombreuses qui étaient souvent accordées aux chrétiens, même au milieu des plus violentes persécutions.

On objecte encore que Timothée est représenté, soit dans la première, soit dans la seconde épître que lui adresse saint Paul, comme un jeune homme, ce qu'il ne pouvait plus être cependant en l'an 66 ou 67. De Wette a relevé les deux expressions επιθυμιαι νεωτερικαὶ (2 Tim. II, 22) et μηδεις σου της νεοτητος καταφρονειτω (1 Tim. IV, 12). La difficulté est, croyons-nous, moins grande que le veulent bien les adversaires.

[1] Hug, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 416.
[2] Neander, *Siècle apostolique*, t. II, p. 253, de la traduction française.

Paul dut faire au plus tôt, en l'an 53, la connaissance de Timothée (Actes XVI, 1, 3), et d'après le récit des Actes, ce dernier devait être alors très jeune encore, en sorte qu'à l'époque où il reçut les épîtres de l'Apôtre, il ne pouvait guère avoir que trente ou trente-cinq ans. Du reste, qu'on admette ou qu'on n'admette pas une seconde captivité, la difficulté reste la même, puisque dans l'hypothèse d'une double détention de Paul, il n'y aurait une différence que de deux ou trois ans. Il est aussi à croire, comme le remarque Guericke[1], que les docteurs hérétiques d'Ephèse devaient mettre un soin jaloux à rechercher tout ce qui pouvait être défavorable au jeune presbyter d'Ephèse, et que Timothée devait, en conséquence, redoubler de précautions. Il est aussi possible que parmi ces hérétiques il y eût des vieillards auxquels leur âge donnait un certain ascendant.

On a objecté aussi que la seconde épître à Timothée n'avait pas de raison d'être en l'an 66 ou 67, puisque Jean se trouvait alors à Ephèse. Il s'agirait de le prouver. Il y a plus de probabilités en faveur de l'opinion contraire.

On a objecté enfin que, Phil. II, 19, Paul écrivant de Rome, exprimait l'intention d'envoyer Timothée en Macédoine, et de se rendre lui-même dans ce pays après sa libération, mais non point d'aller à Ephèse. Nous remarquerons d'abord que l'objection ne porte pas, puisque, Philém. 22, Paul demande qu'on lui prépare un logement à Colosses. Il n'est pas à croire qu'étant si près d'Ephèse, il n'y ait pas été. Ensuite rien ne prouve que Timothée soit parti de Rome avant la libération de l'Apôtre, et le fût-il, rien n'empêche d'ad-

[1] Guericke, *Beitræge zur historisch kritischen Einleitung in's Neue Testament*, p. 185.

mettre qu'il se soit rencontré avec Paul quelque part, en Macédoine, par exemple.

IX

Résumons-nous en terminant ce travail, et, réunissant en un faisceau les preuves diverses qui nous semblent militer en faveur d'une double captivité de saint Paul, disons avec l'auteur de l'article *Paul*, dans la belle Encyclopédie théologique du Dr Herzog, que nous recevons en corrigeant notre dernière épreuve : « Nous maintenons les données de l'ancienne tradition de l'Eglise sur une double captivité : 1° parce que le livre des Actes des apôtres, qui se termine avec la fin probable de la première captivité, ne dit mot de la mort de saint Paul ; 2° parce que l'Apôtre, arrivé au terme de cette première détention, entrevoit sa prochaine délivrance (Phil. II, 25 ; Philém. 22) ; 3° parce qu'il est impossible de faire rentrer sans violence les épîtres pastorales, dont la paulinité ne saurait être niée, dans la carrière connue de saint Paul ; 4° parce que les hérésies combattues n'avaient point atteint encore en l'an 63 ou 64, date prétendue de la mort de Paul, un développement aussi considérable ; 5° parce que la terminologie toute particulière des épîtres pastorales exige de les placer pour leur composition dans un temps fort rapproché les unes des autres, mais postérieur cependant aux autres écrits du même apôtre ; 6° parce qu'enfin

la tradition chrétienne, dans ses représentants les plus accrédités, croit à une double captivité [1]. »

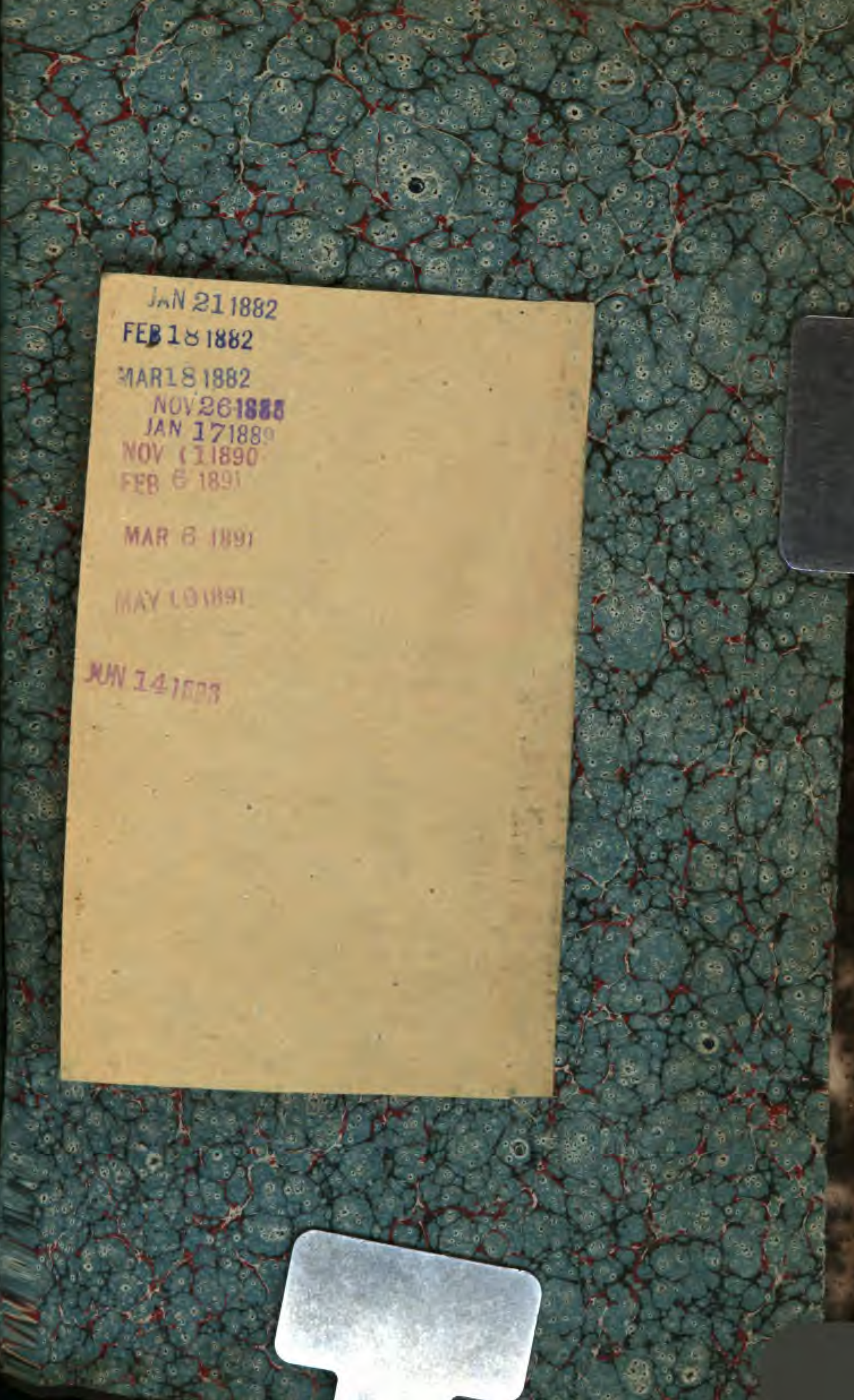
Nous ne prétendons pas avoir établi ces divers points d'une manière irréfutable. Dans une question de ce genre, on ne peut demander une certitude mathématique; il s'agit simplement de savoir en faveur de quelle hypothèse sont les probabilités les plus nombreuses; et, après une étude sérieuse et attentive, entreprise avec de fortes préventions contre l'opinion d'une double détention de saint Paul, nous avons dû nous ranger à ce dernier résultat avec les Gieseler, les Lange, les Guericke et les Neander, malgré les pages savantes de MM. Reuss, Wieseler et E. de Pressensé.

[1] Dr Herzog, *Real-Encyklopædie für protestantische Theologie und Kirche,* t. XI, p. 244, 245. On sait que cette Encyclopédie donne les derniers résultats de la science en Allemagne.

FIN.

Paris. — Typographie de Ch. Meyrueis et Cie, rue des Grès, 11.




JAN 21 1882
FEB 18 1882
MAR 18 1882
JAN 17 1889
FEB 6 1891
MAR 6 1891

